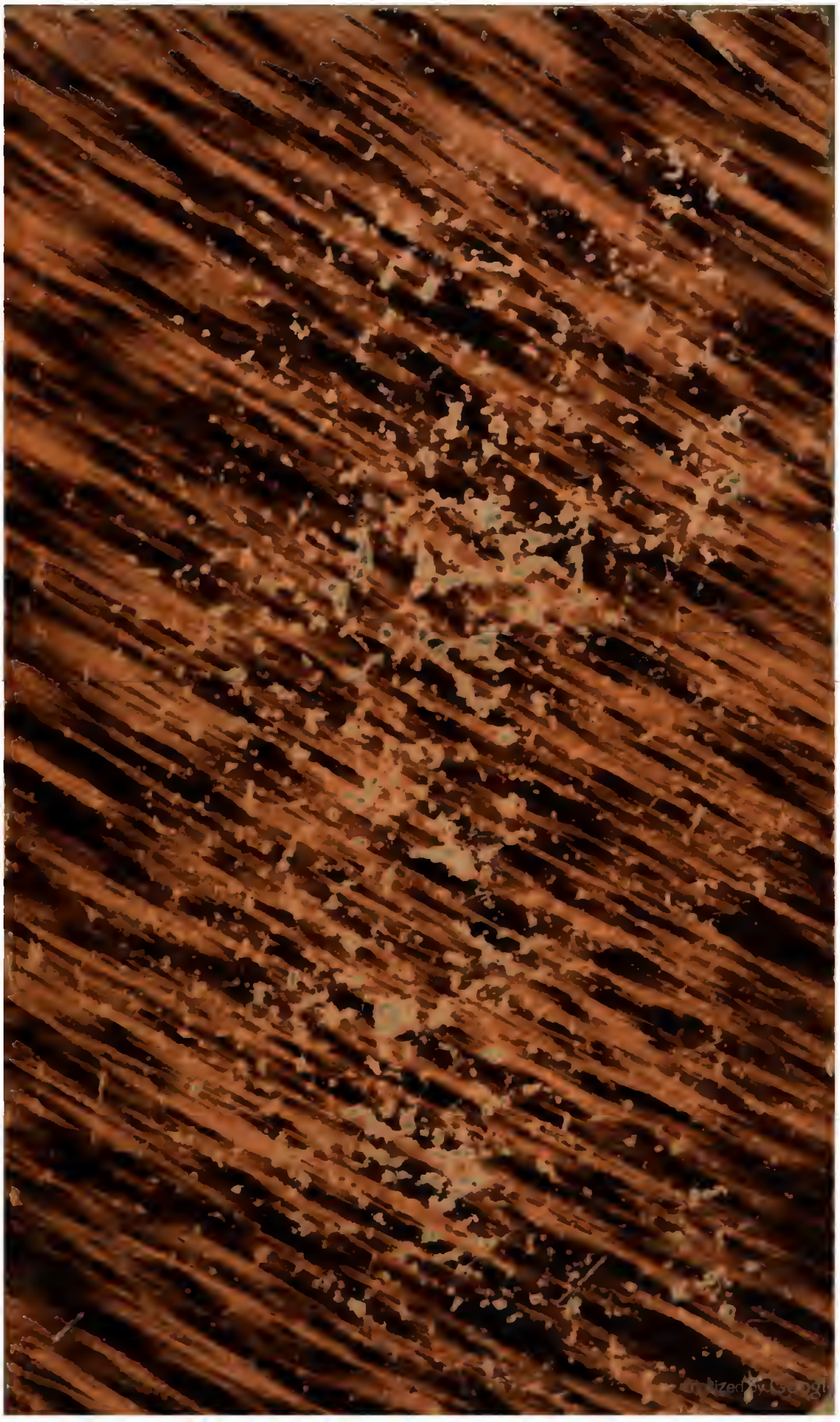


B°: 21
1
50
BIBLIOTECA NAZIONALE
CENTRALE • FIRENZE •

~~14. 5~~
~~14. 2. 5~~ B°. 21. 1. 50.

Digitized by Google

Geſchichte

der

Entwickelungen der griechiſchen Philoſophie

und ihrer

Nachwirkungen im römiſchen Reiche,

von

Chriſtian Auguſt Brandis.

Erſte größere Hälfte.

Berlin

bei G. Reimer.

1862.

Herrn

Professor Dr. Adolf Trendelenburg,

Secretär der philosophisch-historischen Abtheilung der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften.

Weder um Ihre Kritik herauszufordern, mein verehrter Freund, noch um sie zu bestechen, eigne ich Ihnen dieses Buch zu, sondern in der Ueberzeugung daß wir auf gleichem Grunde und Boden der Forschung stehn, und um zu bezeichnen, welche Art der Kritik ich mir wünsche: eine, wie Sie sie üben, lediglich auf Ergründung der Wahrheit gerichtete. Daß im Gebiete der Geschichte der alten Philosophie noch Manches fraglich ist, weiß ich sehr wohl und könnte mich nur freuen, wenn die von mir ausgesprochenen Annahmen zur Veranlassung würden durch Beleuchtung derselben das Richtigere zu finden.

Wozu aber eine neue Geschichte der griechischen Philosophie? werden Sie fragen und habe ich selber gefragt. In der Ausführlichkeit sie darzustellen, wie ich es in meinem Handbuche versuchte, würde ich mich nicht entschlossen haben, auch wenn die Exemplare desselben erschöpft wären. Mit Zellers vorzüglichem Werke in Wettstreit zu treten,

würde ich nicht unternehmen, und was ich dagegen zu erinnern habe, ließe durch einzelne kritiſche Abhandlungen ſich erledigen. Nur die Ueberzeugung daß es an einer aus den Quellen geſchöpften überſichtlichen Darſtellung des Gegenſtandes noch fehle, und daß eine ſolche der Beſchäftigung mit dem Detail zu Grunde gelegt werden müſſe, hat mich beſtimmt an der Aufgabe von neuem mich zu verſuchen. Zunächſt habe ich dabei Philologen und Theologen im Sinne gehabt, die das Bedürfniß fühlen mit dieſem Zweige der Alterthumswiſſenſchaften ſich bekannt zu machen, ſei es daß ſie entweder nicht Muße haben in die weitſchichtigen Einzelheiten der größeren Werke einzugehn, oder ſich eine ſpätere Beſchäftigung damit vorbehalten wollen. Und kann nicht auch eine gleich anfängliche Beſchäftigung mit allen Einzelheiten den Sinn für die innere Gliederung der beſonderen philoſophiſchen Theorien und für ihre Zuſammengehörigkeit trüben, oder die Neigung hervorrufen ſie lediglich vom literarhiſtoriſchen oder philologiſchen Geſichtspunkte zu betrachten? — eine Neigung, wodurch allerdings der nächſte und vorzüglichſte Zweck eines Studiums der Geſchichte der Philoſophie in hohem Grade gefährdet werden muß. Mein Augenmerk iſt, wie geſagt, auf Studirende gerichtet, denen Beſchäftigung mit der Geſchichte der Philoſophie vorzugsweiſe nahe liegt; es würde mich aber höchlich freuen, wenn mir es gelänge, wiſſenſchaftlich Gebildete überhaupt für Einblick in die Geſchichte der Entwickelungen philoſophiſcher Probleme und ihrer Löſungsverſuche zu gewinnen.

Die Arbeit mußte natürlich zu ſorgfältiger Reviſion meiner bisherigen Beſtrebungen auf dieſem Gebiete mich veranlaſſen. Zunächſt, jedoch nicht ausſchließlich, mußte dabei Zellers Philoſophie der Griechen berückſichtigt werden. Ich

hoffe der Rechthaberei nicht geziehen werden zu können, wenn ich, wie erfreut auch über manche Punkte der Einigung mit ihm, doch in andren wesentlichen Beziehungen, wie in der Anordnung der ersten Periode der griechischen Philosophie, über die Darstellungsweise der Lehrgebäude des Plato und Aristoteles und über ihre obersten Principien meine früheren Ueberzeugungen festzuhalten mich gedrungen gesehn habe. In der ersten Beziehung mußte ich an der Abfolge festhalten, wie sie meinem Dafürhalten nach zugleich aus den inneren Beziehungen der verschiedenen Theorien und aus den Zeugnissen des Aristoteles sich ergibt. In der Darstellung des platonischen und aristotelischen Lehrgebäudes bin ich wiederum bestrebt gewesen, die Entwickelungsweise der Urheber, so weit es die mir vorgezeichnete Kürze erlaubte, durchscheinen zu lassen; Anbequemung an unsre gegenwärtig übliche Gliederung philosophischer Systeme scheint mir, wenn vielleicht auch faßlicher, die Einsicht in die ursprüngliche Form zu gefährden. Rücksichtlich meiner Auffassungsweise der obersten Principien muß ich mich, zur Vermeidung lästiger Wiederholungen, auf das Buch selber beziehen.

Ich habe geschwankt, ob ich nicht der Verpflichtung mich entbinden dürfe, die in Ritters, Zellers und meinen ausführlichen Werken enthaltenen Belegstellen anzuführen; doch schien mir eine Auswahl derselben erforderlich, theils zur Einleitung in die Quellenkunde, theils zur Rechtfertigung meiner Auffassung der Lehren. Hin und wieder habe ich mir erlaubt in den Anmerkungen über den Text hinüber zu greifen, um die Aufmerksamkeit auf einzelne in diesem nicht berührte Punkte vorläufig zu lenken.

Obwohl ich der Kürze, soweit es ohne Beeinträchtigung der Deutlichkeit geschehn konnte, mich befleißigt

habe, ſo iſt es mir doch nicht gelungen, wie ich gewünſcht hatte, die dritte Entwickelungsperiode mit der Darſtellung der beiden erſten zuſammenzubegreifen. Ich muß mir daher, um dieſen Band nicht zu ſehr anzuſchwellen, ein zweites Bändchen vorbehalten, welches jedoch in kurzer Friſt der erſten größeren Hälfte folgen wird.

Bonn, den 15. Juli 1862.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

1. Vorläufige Erörterungen 1
2. Die Wurzeln und Anfänge der griechiſchen Philoſophie . . 17
   Die religiöſe Grundanſchauung der Griechen . . . 17
   Heſiods Theogonie 22
   Die ſogenannten gemiſchten Theologen. Pherekydes . . 28
   Die ſogenannten ſieben Weiſen 32
   Solon und ältere oder gleichzeitige lyriſche und gnomiſche Dichter . 34

Erſte Periode der griechiſchen Philoſophie.

Ueberſicht und Gliederung derſelben 40

Erſter Abſchnitt.

Die ältere joniſche Phyſiologie 46
Thales 46
Anaximander 50
Anaximenes 56
Heraklit 60

Zweiter Abſchnitt.

Von der Seinslehre der Eleaten 80
Xenophanes 80
Parmenides 87
Meliſſus 94
Zeno 97

Dritter Abſchnitt.

Die Verſuche ein Unveränderliches als Grund der veränderlichen Natur in ihr ſelber nachzuweiſen 102

Seite

Empedokles 103
Anaxagoras 120
Die Atomiſtik des Leukippus und Demokritus . . . 132
Anhang. Diogenes von Apollonia 150
Archelaus 153

Vierter Abſchnitt.

Die pythagoreiſche Zahlenlehre 156
Der Urheber und ſeine Schule 157
Die Zahlenlehre und ihre verſchiedenen Auffaſſungsweiſen . 167
Alkmäon, Hippaſus, Ekphantus 190
Die Dichter unter dem Einfluſſe der Philoſophie . . 192
Epicharmus 193
Pindar und Aeſchylus 196
Sophokles und Euripides 200

Fünfter Abſchnitt.

Die Sophiſtik 204
Protagoras 207
Gorgias 210
Die ſophiſtiſche Eriſtik, Ethik und Rhetorik . . . 211
Stellung der Sophiſten zur Philoſophie 217

Die zweite Entwickelungsperiode der griechiſchen Philoſophie . . . 220

Erſter Abſchnitt.

Sokrates und die einſeitigen Sokratiker 222
Sokrates; ſein Leben und Tod 222
Die Quellen für Kenntniß ſeiner Lehren 229
Seine Lehren 232
B. Die einſeitigen Sokratiker 245
1. Antiſthenes und die Kyniker 247
2. Ariſtipp und die Kyrenaiker 251
Theodorus der Atheiſt 255
Hegeſias 256
Anniceris 257
3. Euklides, die Megariker und Eretrier 259

Seite

Zweiter Abschnitt.

Plato und die Akademie 266
Sein Leben 266
Die platonischen Schriften 272
Darstellungsweise des platonischen Lehrgebäudes . . . 285
Die Grundlinien des platonischen Lehrgebäudes . 288
I. Vorbegriffe und mythische Andeutungen . . 288
II. Die platonische Dialektik 293
A. Einleitende Untersuchungen über das Wissen und sein Objekt, das Seiende 293
B. Die platonische Ideenlehre und Dialektik . . 309
C. Dialektische Ableitung der Principien der Ethik und Physik 328
III. Die platonische Physik 337
IV. Grundlinien der platonischen Ethik . . 350
Die platonische Staatslehre 362
Uebersicht 367
B) Die ältere Akademie und ihre Richtung. Speusippus, Xenokrates u. A. 376
Fortbildung der platonischen Idealzahlenlehre . . 379
Ihre Ethik 384

Dritter Abschnitt.

Aristoteles und die älteren Peripatetiker . . 386
I. Das Leben des Aristoteles 388
Seine Schriften 394
II. Begriffsbestimmung und Eintheilung der Philosophie 404
Begriff und Methode der Mathematik . . . 410
Die der Logik vorbehaltene Stelle 412
III. Die aristotelische Logik und analytische Wissenschaftslehre 414
A. Einleitung und Dialektik 414
Aristoteles' Topik 423
Seine Kategorien 426
Seine Vierheit der Gegensätze 432
B. Die aristotelische Analytik. a. Die Formenlehre . 434
Das Urtheil 434
Der Schluß 438
b. Die analytische Wissenschaftslehre . . . 442

	Seite
IV. Die erste Philosophie des Aristoteles . .	452
A. Die Einleitung	452
B. Die Ontologie	463
a) Die Deduktion der Formalprincipien . .	463
b) Die eigentliche Ontologie	466
C. Die Theologie	478
V. Die aristotelische Physik	486
A. Die allgemeine Naturlehre. a) von ihren Formalprincipien	486
b) von den Realprincipien der Natur . . .	489
B. Die besondere Physik. a) Die Kosmologie .	500
b) Grundlegung einer Physik der Welt des Veränderlichen	503
c) Die Meteorologie	508
d) Die gleichtheiligen Stoffe	509
Zweiter Haupttheil der besonderen Physik; die Lehre vom organischen Leben. 1. Die Seelenlehre .	512
2. Die Lehre von den organischen Wesen . .	526
VI. Ethik und Politik. 1. Die Ethik . . .	536
2. Die Politik	553
Die aristotelische Kunstlehre	559
Die älteren Peripatetiker	566
Eudemus	566
Theophrast	568
Heraklides	576
Aristoxenus und Dikäarchus	577
Strato von Lampsakus	578—81

Einleitung.

I. Vorläufige Erörterungen.

Wie weit sich auch unser Blick erweitern mag in der Länder- und Völkerkunde, in der vergleichenden Sprachwissenschaft, in der Geschichte wie überhaupt, so durch Erforschung des hohen Alterthums, in der Mathematik, den Naturwissenschaften und ihrer Anwendnng: immer wenden wir uns wieder zurück zur Betrachtung einerseits des israelitischen, andrerseits des griechischen und römischen Alterthums, in der immer mehr sich befestigenden Ueberzeugung, daß die Wurzeln des religiösen, staatlichen, wissenschaftlichen und künstlerischen Lebens unsrer Welt zunächst und vorzüglich innerhalb der kleinen Gebiete der Israeliten und Griecheu zu suchen sind, und daß sie durch Vermittelung der Römer über die neue Welt sich verbreitet haben. Bilden diese Völker auch nur Glieder in den unermeßlichen Entwickelungsreihen des Menschengeschlechtes und setzt auch was sie geschaffen haben, vorangegangene Kulturstufen voraus: bei ihnen finden wir die Brennpunkte, in denen die Strahlen vorangegangener Gesittung in solcher Weise sich koncentrirt, geläutert und vertieft haben, daß sie die gemeinsame Grundlage der folgenden Entwickelungsperioden der Welt werden konnten.

Wenden wir uns unsrem Zwecke gemäß zu den Griechen. Bei ihnen finden wir nicht etwa nur die Anfänge der Hauptrichtungen unsrer geistig sittlichen Bildung, sondern zugleich eine die Hauptrichtungen des menschlichen Geisteslebens umfassende und sie in steter Wechselbeziehung unter einander fortbildende Entwickelnngsgeschichte. Kunst und Poesie, Wissenschaft und Staatsbildung schreiten bei ihnen in solchem Einklange unter einander fort, wie er nur da statt finden konnte, wo hohe geistige Begabung mit dem durch glückliche Verhältnisse geförderten Triebe zusammentraf, aus und durch denselben die dem Menschen verliehenen Gaben auszubilden.

Es ist die schöne Aufgabe der griechischen Alterthumswissen-

ſchaften die verſchiedenen Entwickelungsreihen des griechiſchen Geiſtes, in ihrer Bedingtheit durch einander, von den erſten Anfängen bis zu ihren Höhepunkten, und darüber hinaus in ihrem Verfall und ihrem allmähligen Erlöſchen zu verfolgen, und Einſicht, wenn auch nicht in die Geſetze, ſo doch in die Verhältniſſe anzubahnen, die dieſer beiſpiellos vielſeitigen und bis zu ihren Höhepunkten hin ſtetigen Entwickelung förderlich geweſen, und die ihnen wiederum ihr Ziel geſetzt und vom Wege des Fortſchritts abgelenkt haben. Dieſer ihrer Aufgabe kann aber die griechiſche Alterthumswiſſenſchaft nur in dem Grade entſprechen, in welchem ſie die verſchiedenen Seiten und Richtungen der Entwickelung in ihrer Zuſammengehörigkeit und in ihren Wechſelbeziehungen auffaßt.

Zu dieſen Entwickelungsreihen gehört außer denen des Volks- und Staatslebens, der Poeſie und Kunſt, der Geſchichte und Beredtſamkeit, die der Wiſſenſchaft, d. h. der Philoſophie; denn ſie umfaßte im ganzen griechiſchen Alterthum die Geſammtheit der Wiſſenſchaften, oder vielmehr dieſe haben als Zweige derſelben ihr fortwährend angehört, und die Zweigwiſſenſchaften ſind immer nur zu einer ſehr bedingten Selbſtſtändigkeit gelangt. Die Geſchichte der griechiſchen Philoſophie (die römiſche Philoſophie iſt nur ein Ableger derſelben) iſt daher in doppelter Beziehung von hoher Bedeutung; ſie iſt zuvörderſt die Grundlage aller ſpäteren Philoſophie, der der neueren wie der des Mittelalters. Plato und Ariſtoteles bleiben die Leitſterne, an denen der philoſophirende Geiſt immer von neuem ſich zu orientiren hat. Die Geſchichte der griechiſchen Philoſophie iſt ferner ein weſentlicher und integrirender Beſtandtheil der griechiſchen Alterthumswiſſenſchaften, und zwar nicht blos rückſichtlich der Sprache und Literaturgeſchichte, ſondern als Geſchichte der Wiſſenſchaften, wie ſie aus dem reinen Triebe zu wiſſen um des Wiſſens willen hervorgegangen ſind und ſich entwickelt haben. Sie ſteht auch in durchgängiger Wechſelbeziehung mit der Geſchichte der Poeſie und Kunſt, des Volks- und des Staatslebens der Griechen. Wer dieſe begreifen will, darf jene nicht außer Acht laſſen. Auch kann ich nicht unerwähnt laſſen, daß Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, wenn Gegenſtand eines ein-

dringlichen Studiums, der Gefahr begegnet in den philologiſchen Studien zu ausſchließlich den Einzelheiten ſeine Aufmerkſamkeit zuzuwenden; iſt ja die Philoſophie vor Allem auf Verknüpfung des Mannichfaltigen nach inneren Beziehungen gerichtet.

2. Ueber den Begriff der Philoſophie haben wir uns hier nur ſo weit zu verſtändigen, ſo weit es für unſern Zweck erforderlich. Wie der Begriff zu allmählig nähern Beſtimmungen gelangt iſt, hat die Geſchichte ſelber zu zeigen. Das Wort findet ſich noch nicht in den älteſten Denkmälern der griechiſchen Sprache, ſondern ſtatt deſſen Weiſer und Sophiſt (σοφὸς und σοφιστής) zur Bezeichnung all und jeder Geſchicklichkeit und aller geiſtigen Vorzüge [1]). Nach einer Erzählung des Heraklides Pontikus, die Cicero uns wiedergiebt, ſoll Pythagoras zuerſt des Worts zur Bezeichnung der von allem äußern Zweck unabhängigen Betrachtung der Dinge und des Lebens ſich bedient haben [2]), und dieſen urſprünglichen Sinn halten auch Herodot, Thukydides u. A. feſt. Noch allgemeiner bezeichnen Andre, nachſinnen, Bücher leſen und überhaupt jede geiſtige Beſchäftigung durch das Wort [3]). Zu einer Ausſonderung der faktiſchen oder ſogenannten poſitiven Wiſſenſchaften kommt es in keiner der verſchiedenen alten Begriffsbeſtimmungen der Philoſophie. Plato bezeichnet die Geometrie als eine Philoſophie und unterſcheidet nicht Philoſophie überhaupt, ſondern die höchſte philoſophiſche Wiſſenſchaft von der Mathematik [4]). Ariſtoteles befaßt dieſe, gleichwie die Naturwiſſenſchaften in allen ihren Zweigen, unter den

---

1) Diog. L. prooem. 12. Stephani Thesaur. s. v. und Haym in Erſch und Grubers allg. Encyklop. III, B. 24. 3 ff.

2) Cic. de finib. V, 3. vgl. Diog. L. prooem, 12. Jamblich. vita Pyth. 58.

3) Vergl. Zeller's Philoſophie der Griechen. S. 2, 1. 2te Ausg.

4) Plat. Theaetet. 143, A *περὶ γεωμετρίαν ἤ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν* — Rep. VII, 533, c *αἱ δὲ λοιπαὶ (τέχναι), ἃς τοῦ ὄντος τι ἐφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίαν τε καὶ τὰς ταύτῃ ἑπομένας, ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσεσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν.*

Begriff der Philoſophie, ähnlich die Stoa, Epikur u. A., und noch Strabo nimmt auch für die Geographie die Ehre einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft in Anſpruch.

In dieſem weiten Sinne kann die Geſchichte der Philoſophie den Begriff nicht faſſen, will ſie nicht zu einer allgemeinen Geſchichte der Wiſſenſchaften ſich erweitern. Darum iſt vorläufige Verſtändigung über den Sinn des Wortes erforderlich, in welchem die Geſchichte es zu faſſen hat. Geben wir uns daher zuerſt Rechenſchaft von der Wortbedeutung: dieſe iſt, Liebe zur Weisheit. Liebe aber iſt eine unmittelbare und unſelbſtiſche, unwiderſtehlich treibende Hinneigung zu Sachen und Perſonen, nicht zu irgend einem, durch irgend welche äußere Zwecke bedingten Gebrauche, ſondern um ihrer ſelber willen; Weisheit einerſeits ein, allumfaſſendes, dem zu Grunde liegenden Sein vollkommen entſprechendes Wiſſen, andrerſeits das einem ſolchen Wiſſen angemeſſene, daher vollkommene Wirken und Handeln. Sofern, wie ſchon Sokrates hervorgehoben hatte, Weisheit in dieſem Sinne ausſchließlich dem ſchlechthin vollkommenen Weſen, der Gottheit, eignet, ſind wir Menſchen nur der Liebe zu ihr fähig, ihrer aber dem innerſten Triebe unſres Weſens nach auch bedürftig, und ſie kann nicht mit dieſer oder jener einzelnen Richtung unſrer Geiſtesthätigkeit zuſammenfallen, nicht in bloße Beſchaulichkeit (φιλοθεωρία) aufgehn. Sie hat vielmehr im Unterſchiede von den beſonderen, mehr oder weniger aus einzelnen Geiſtesrichtungen hervorgegangenen oder den Lebensbedürfniſſen dienenden Wiſſenſchaften, alle verſchiedenen Wiſſenſchaften zu begründen und ſie zuſammenzuhalten, daher als Wiſſenſchaftslehre Gehalt und Geſtalt des Wiſſens zu ergründen; demnächſt Anwendung davon auf Erkenntniß des Seins und Werdens der Dinge zu machen und die Normen des Ausunsherausbildens im ſittlichen Handeln und in der künſtleriſchen Thätigkeit zu erforſchen, und zwar in ihrer Zuſammengehörigkeit mit den Principien des Wiſſens; endlich hat ſie die Principien und Normen des Inunshinein- und Ausunsherausbildens auf ihren gemeinſamen letzten Grund zurückzuführen, der ſo gewiß vorausgeſetzt werden muß, ſo gewiß die verſchiedenen Richtungen unſrer ſelbſtbewußten Thätigkeit ein und

demſelben Ich angehören. Nur ſo vermag die Philoſophie ſämmtliche Richtungen unſrer ſelbſtbewußten Thätigkeit zu durchdringen und in ihrer Wechſelbeziehung zu einander zu entwickeln. Fragen wir nach den Objekten derſelben, ſo fallen ſie ſämmtlich unter die Dreiheit der Welt der Dinge, der Gottheit und des beides in ſich einzubilden und zu begreifen beſtrebten Ich. Iſt nun die Phyſik auf Erkenntniß der Welt der Dinge gerichtet, Ethik und Aeſthetik auf Erforſchung der dem Ich eigenthümlichen aus uns heraus bildenden, ſittlich handelnden und künſtleriſchen Thätigkeit, ſo bedarf es noch einer dritten Zweigwiſſenſchaft der Philoſophie zur Begründnng der den beiden Richtungen des Innshinein- und Ausunsherausbildens gemeinſamen Principien, Normen und Formen, ohne welche jene zwei nicht ein und demſelben Ich angehören und in durchgängiger Wechſelbeziehung unter einander ſtehn könnten. Inſofern aber die Philoſophie, im Unterſchiede von den beſonderen Zweigwiſſenſchaften, die Geſammtheit unſrer geiſtigen Beſtrebungen auf ihren letzten, unbedingten gemeinſamen Grund zurückzuführen hat, muß die die Phyſik, Ethik und Aeſthetik begründende Wiſſenſchaft die Wiſſenſchaftslehre, zugleich zur Erkenntniß der Gottheit leiten. Daher die von Plato angebahnte, der Hauptſache nach, wenn auch mit mannichfaltigen näheren Beſtimmungen feſtgehaltene Dreitheilung der Philoſophie, in Phyſik, Ethik nnd Dialektik. Die Aeſthetik gelangte erſt durch Ariſtoteles zu eigenthümlichem Gebiete.

Daß die Philoſophie ein methodiſches, auf die Erkenntniß der Dinge und ihren Zuſammenhang gerichtetes Denken vorausſetze, und von der unwiſſenſchaftlichen Reflexion auf die Verhältniſſe des täglichen Lebens ſowie von der religiös dichteriſchen Weltbetrachtung ſich unterſcheide, daher nicht auf die Erforſchung eines beſondern Gebietes, ſondern auf die Geſammtheit des Seienden als ſolchem gerichtet ſei, um das Einzelne in ſeiner Beziehung zum Ganzen und aus den Geſetzen des Ganzen zu erkennen und ſo des Zuſammenhangs all unſres Wiſſens ſich zu verſichern[5]), — ergibt ſich aus dieſer Erklärung. Nur können wir nicht zugeben daß Philo-

5) Vergl. Zeller I, 6.

ſophie zunächſt eine rein theoretiſche, d. h. eine Thätigkeit ſei, bei der ſich's lediglich um Erkenntniß des Wirklichen handle. Eine ſolche Beſchränkung der Bedeutung widerſpricht dem Wortſinne wie der hiſtoriſchen Entwickelung derſelben, und läßt die nothwendige Zuſammengehörigkeit der erkennenden mit der ſittlich handelnden und künſtleriſch bildenden Thätigkeit und mit unſrem religiöſen Bewußtſein außer Acht. Die von Ariſtoteles [6]) hervorgehobenen Merkmale der Weisheit, deren möglichſt nahekommende Verwirklichung er von der erſten Philoſophie oder Theologie erwartete, ihre Erkenntniß nämlich ſei die umfaſſendſte, ſchwierigſte, genaueſte, lehrbarſte und ſelbſtſtändigſte, — ſchließen, eben weil lediglich auf die theoretiſche Richtung der Philoſophie bezüglich, die auf das ſittliche Handeln und künſtleriſche Bilden gerichteten Unterſuchungen von der Philoſophie keineswegs aus, ſowie Ar. denn auch deutlich genug ſie als ſolche bezeichnet, die gleich berechtigt mit denen der theoretiſchen Philoſophie ſeien.

Genauere Begriffs- und Umfangsbeſtimmungen der Philoſophie ſind nach dem jedesmaligem Standpunkte der Wiſſenſchaft und nach der beſonderen Richtung der philoſophiſchen Unterſuchungen in verſchiedenen Zeiten ſehr verſchieden geweſen. So iſt in den Definitionen der neueren Philoſophie die Beziehung auf das Subjekt und die Form des Wiſſens überwiegend, namentlich in der Herbartſchen, ſie ſei Bearbeitung der Begriffe als ſolcher.

3. Zur Erörterung der Erforderniſſe einer Geſchichte der Philoſophie, gehen wir davon aus, daß Einſicht in die Geſchichte nur in dem Maße ſtatt finde, in welchem wir das Geſchehene zu begreifen, d. h. auf ſeinen Grund zurückzuführen im Stande ſind, daher im eigentlichſten Sinne des Worts nur da, wo wir die Gründe und Urſachen des Geſchehenen kraft des Selbſtbewußtſeins zu ergreifen oder uns zu verdeutlichen vermögen, mit a. W. ſoweit die Selbſtbeſtimmung des Menſchen dabei betheiligt iſt. Der letzte Zweck der Geſchichte iſt darum, die Verhältniſſe und Geſetze, wenn auch immer nur annäherungsweiſe, auszumitteln, durch welche die

6) Metaph. I, 1. 2.

freie Selbstbestimmung selber wiederum gelenkt und geleitet wird. Was aus gesetzloser Willkür hervorgeht, ist bestandlos; und dieses von dem was durch Fügung unter die höheren, von unsrer Willkür unabhängigen Gesetze geleistet wird, zu unterscheiden, soll die Geschichte uns Anleitung gewähren. Doch vermögen wir diesem Endziele der Geschichte uns nur allmählig anzunähern, es schwerlich je völlig zu erreichen, und dürfen uns nicht vermessen, die Geschichte als Entwickelung des allgemeinen Weltgeistes in den zeitlichen Erscheinungen behandeln zu wollen.

Nach den verschiedenen Hauptrichtungen der Bestrebungen des menschlichen Geistes unterscheiden wir Geschichte der Wissenschaften, der Künste und des sittlich politischen Handelns, — Richtungen, welche die Universalgeschichte immer nur sehr unvollkommen zusammenzufassen vermag. Darin kommen die verschiedenen Richtungen der Geschichte überein, daß sie das was geschehn ist, die Thatsachen als solche, in ihrer Bestimmtheit und nach ihrer zeitlichen Abfolge aufzufassen, daß sie den subjektiven Grund derselben in dem Handelnden nachzuweisen haben; daß sie ferner die Thatsachen nach den Gesichtspunkten und Zwecken, nach denen die Geschichte behandelt werden soll, auswählen und ordnen, daß sie endlich den von der Willkür der Handelnden unabhängigen Grund, d. h. die objektiven Gesetze der Entwickelung zu entdecken versuchen. Daß wir an der Lösung dieser höchsten Aufgabe der Geschichte nur in dem Maße uns zu versuchen vermögen, in welchem wir die ersten drei gelöst, bedarf keines Beweises.

Zur Anwendung dieser gemeinsamen Normen all' und jeder Geschichte auf Geschichte der Wissenschaften, gehen wir von dem Begriff der Wissenschaft aus als dem einer gegliederten, von leitenden mehr oder weniger begriffenen Einheiten beseelten Mannichfaltigkeit von Erkenntnissen. Diesem Begriffe zufolge hat eine Geschichte der Wissenschaften zu zeigen, wie die ihnen angehörigen Erkenntnisse allmählig sich gebildet haben; nach welchen Methoden man dieses Mannichfaltige in der Form von Begriffen und Urtheilen aufzufassen, und in welcher Weise man es einer leitenden Einheit unterzuordnen oder daraus abzuleiten versucht hat. Zu dem

Ende iſt ſorgfältig auszumitteln, in welchem Verhältniß der Bedingtheit das Mannichfaltige der Erkenntniſſe in der beſondern Bearbeitung der Wiſſenſchaft geſtanden, und wie die je folgende Bearbeitungsweiſe zu den vorangegangenen ſich verhalten hat. Das von einer zur andern Bearbeitungsweiſe Ueberleitende iſt die Kritik. Nur durch genaue Auffaſſung der innerhalb der Geſchichte ſelber geübten Kritik vermögen wir die inneren Beziehungen zu finden, Fortſchritte von Rückſchritten zu unterſcheiden und den Grund der Hemmungen und Förderungen zu entdecken. Wir ſetzen dabei auch voraus, daß die Willkür der Bearbeiter der Wiſſenſchaften doch wiederum durch eine höhere Kauſalität in Schranken gehalten werde, mögen wir dieſe mit Plato [7]) als eine der Wiſſenſchaft zu Grunde liegende Idee, oder mit Ariſtoteles [8]) als die Gewalt bezeichnen, mit welcher die Natur der Dinge auf den menſchlichen Geiſt wirkt, die Wahrheit ihn leitet. Demnach haben wir zu unterſcheiden was aus der inneren Weſenheit der Wiſſenſchaft, aus der über die Willkür ihrer Bearbeiter hinausreichenden Kauſalität ſich entwickelt hat, und was durch die Eigenthümlichkeit der Bearbeiter, ihrer Zeitverhältniſſe und aus der Wechſelbeziehung mit andren Wiſſenſchaften hinzugekommen iſt, d. h. zu unterſcheiden, um es kurz auszudrücken, eine innere und äußere Kauſalität. Das durch die der Wiſſenſchaft eigenthümliche Kauſalität Gewirkte bewährt ſich als ſolches dadurch, das ſich's als ein aus der Reihe der weſentlichen inneren Beziehungen hervorgehendes Glied derſelben nachweiſen läßt; und zur Entſcheidung über das ob oder nicht, gelangen wir zunächſt und vorzüglich durch ſorgfältige Beachtung der innerhalb ihrer geübten, ihre Bewegungen bedingenden Kritik. In dem Maaße in welchem das Gebiet der Wiſſenſchaft abgeſchloſſen, ihre Methode einfach und ſelbſtſtändig iſt, gehen ihre Entwickelun-

7) Alex. Aphrod. in Arist. Metaph. I, 9. 59, 6, Bonitz. ὡς ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Ἰδεῶν λέγει (ὁ Ἀριστοτέλης) κτλ.

8) Ar. Methaph. I, 3. 984, 18 προϊόντων οὕτως, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν. Phys. I, 5. 188. 6, 27 ὥσπερ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκασθέντες. Eth. Eudem. I, 6. pr. ἔχει γὰρ ἕκαστος οἰκεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν.

gen aus der in ihr wirkſamen inneren Kauſalität hervor und ſchreitet ſie ſtetig fort. Am wenigſten ſind die mathematiſchen Wiſſenſchaften der äußeren Einwirkung ausgeſetzt, am meiſten die Wiſſenſchaften der Reflexion; die Naturwiſſenſchaften ſtehen in der Mitte von beiden.

Zu denen, die wir als Wiſſenſchaften der Reflexion bezeichnen, gehört inſofern die Philoſophie, in wiefern ihr Gebiet kein unbedingt abzugrenzendes iſt, wie das der Mathematik, ihre Methode eben darum keine ſo einfache, aus der Eigenthümlichkeit des Gebietes mit Nothwendigkeit ſich ergebende ſein kann, und in wiefern ſie mit allen Richtungen des geiſtigen Lebens in durchgängiger Wechſelbeziehung ſteht, daher auch durch ſie in ihrer Entwickelung vielfach bedingt wird. Eben darum iſt auch die nichts deſto weniger wirkende innere Kauſalität ſchwerer erkennbar. Dennoch hat man in verſchiedener Weiſe verſucht, die Geſchichte der Philoſophie als lediglich aus der inneren Kauſalität der Idee hervorgegangen nachzuweiſen, ſie zu konſtruiren. Wie aber vermögen wir die der Philoſophie zu Grunde liegende Idee und ihre Entwickelungsweiſen ſo vollſtändig und deutlich zu ergreifen, daß das Beſondere der Thatſachen und ihrer Veränderungen genügend aus ihr ſich ableiten ließe? und legen wir der Konſtruktion einen unrichtigen oder mangelhaften Begriff zu Grunde, ſo müſſen wir zu einer falſchen oder einſeitigen Vorſtellung von den philoſophiſchen Entwickelungen gelangen. Anſtatt unſer jezeitiges philoſophiſches Bewußtſein durch Studium der Geſchichte der Philoſophie zu berichtigen und zu ergänzen, kann ſie uns dann nur dienen in unſren vorgefaßten Annahmen uns zu beſtärken; oder, indem wir die Reihen der vorangegangenen philoſophiſchen Entwickelungen als Vorſtufen oder auch Momente zu dem von uns gewonnenen Standpunkte betrachten, werden wir außer Acht laſſen was zur Ergänzung und Berichtigung deſſelben hätte dienen können.

4. Die Eigenthümlichkeit der griechiſchen Philoſophie und ihrer Geſchichte können wir nicht in der Beſonderheit ihrer Methode finden, nicht behaupten, ihr Verfahren ſei epagogiſch, im Unterſchiede vom epiſtematiſchen Verfahren der neueren Philoſophie. Induktion

und Deduktion finden ſich in den Lehrgebäuden beider großen Perioden in dem Maße vereinigt, in welchem ſie zu wiſſenſchaftlicher Durchbildung gelangt ſind. Auch das Nichtlaſſenwollen der Philoſophie von der Poeſie, läßt ſich nicht, weder als durchgreifendes noch als weſentliches Merkmal der griechiſchen Philoſophie betrachten; noch weniger ihre Eigenthümlichkeit auf irgend eine einzelne Anſchauungsweiſe ſich beſchränken. Gehen wir vielmehr von der unbeſtreitbaren Thatſache aus, daß bei den Griechen gleich wie Kunſt nnd Poeſie, ſo auch Philoſophie von ihren erſten Anfängen an, allmählig, ja bis zu ihrem Höhepunkt möglichſt ſelbſtſtändig, ohne erhebliche fremde Einwirkung ſich entwickelt hat, während wir im Orient entweder nur Anfänge oder doch nicht ſtetig fortſchreitende Entwickelungen der Philoſophie finden, und daß die Philoſophie unſres Weltalters, gleichwie die der Araber, auf den Leiſtungen der Griechen fortbaut. Eben darum lernen wir in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie nicht nur die Grundlage aller ſpäteren Philoſophie ſondern auch Entwickelungsreihen kennen, die unmittelbar Schritt für Schritt aus dem Bedürfniß des philoſophirenden Geiſtes hervorgegangen ſind und ſtufenweis ſich erweitert und vertieft haben. Der Träger dieſer Entwickelungen iſt ein und derſelbe ſcharf ausgeprägte und wunderbar ausgeſtattete Volksgeiſt, der in ähnlicher Weiſe und ähnlicher Unabhängigkeit von fremdem Einfluß, Poeſie, Kunſt und Staatsformen erzeugt und entwickelt hat; daher bei den Griechen deutlicher und beſtimmter als irgendwo ſonſt, die Zuſammengehörigkeit der verſchiedenen geiſtigen Entwickelungsreihen und ihre Wechſelbeziehung zu einander hervortritt. War aber die griechiſche Philoſophie das Werk ein und deſſelben Volksgeiſtes, ſo mußte die Eigenthümlichkeit deſſelben auch in ihren Entwickelungen ſich bewähren. Dieſe Eigenthümlichkeit tritt unverkennbar hervor in der Unbefangenheit und der Feſſelloſigkeit, mit welcher der Geiſt der Forſchung ſich hingibt. Die religiöſen Vorſtellungsweiſen der Griechen, die ihnen eigenthümliche Abhängigkeit des Einzellebens vom Staatsleben, ihr Nazionalſtolz können auch in ihrer Philoſophie ſich nicht unbezeugt laſſen; aber ſie ſind Schranken, nicht Feſſeln der freien Bewegung, und Schranken die ihr

einen weiten Spielraum ließen. Aus dem polytheiſtiſchen Gottesbewußtſein der Griechen entwickelt ihre Philoſophie mehr und mehr die in ihm verborgenen Keime des Monotheismus, nicht eingeengt durch eine maßgebende, mit Prieſtergewalt bekleidete Dogmatik. Lockerung des Bandes zwiſchen Staatsleben und Einzelleben konnte die Philoſophie nicht beabſichtigen, ſo lange die Griechen ihre Unabhängigkeit ſich bewahrten; aber die Organiſation des Staates und wie geartet er dem Zwecke ſittlich geiſtiger Ausbildung ſeiner Bürger entſprechen könne, war Gegenſtand freier ungehemmter Forſchung. Frei von beengenden Feſſeln ließ der griechiſche Geiſt von der Natur der Dinge ſich leiten, ward durch unbefangene Auffaſſung derſelben von Frage zu Frage, von Problem zu Problem, von Löſungsverſuch zu Löſungsverſuch geführt, und erhob ſich eben darum von bloßen Meinungen und Anſichten zu wiſſenſchaftlicher Begründung und wiſſenſchaftlichen Theorien. Auch der den Griechen eingeborene künſtleriſch plaſtiſche Geiſt konnte in ihrer Philoſophie nicht wirkungslos bleiben; das Streben nach Harmonie und Maßhalten war ihr mit der Poeſie und Kunſt gemein und mußte wie in der Form der Darſtellung, ſo auch in der Anſchauungsweiſe ſich geltend machen.

Schon hieraus ergibt ſich die Berechtigung, die Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, welche die Römer nicht ſowohl weiter entwickelten als nach Maßgabe ihrer Bedürfniſſe ſich aneigneten, als Geſchichte der alten Philoſophie zu bezeichnen. Wir ſtellen nicht in Abrede daß auch Völker des Orients philoſophirt haben, und eben ſo wenig daß es wohl der Mühe lohne den auf uns gekommenen Spuren und Bruchſtücken orientaliſcher Philoſophie ſorgfältig nachzugehn; ſie gewähren uns den doppelten Gewinn, den Geiſt jener Völker uns zu verdeutlichen und uns zu überzeugen, daß bei aller Verſchiedenheit der Grundanſchauungen und ihrer Durchführung, doch unter den verſchiedenſten Verhältniſſen im menſchlichen Geiſte der Trieb erwacht an Löſung derſelben Fragen und Probleme ſich zu verſuchen. Was aber bis jetzt von den Philoſophemen des Orients mit hinreichender Sicherheit hat ermittelt werden können, ſind nur noch vereinzelte Bauſteine für eine eigentliche Geſchichte. Es

beſchränkt ſich auf einzelne Anſchauungsweiſen und Lehren, und auch da wo, wie bei den Brahmanen, verſchiedene philoſophiſche Richtungen nachweislich ſind, vermögen wir ſie nicht, wie die der griechiſchen Philoſophie, in ihrem Werden und Wachſen und in ihrem Verhältniß zu einander zu verfolgen. Merkwürdige Einzelheiten hervorzuheben, oder auch nach dem was man von der Eigenthümlichkeit der verſchiedenen Hauptvölker des Orients theils weiß theils vorauszuſetzen einigen Grund hat, die Eigenthümlichkeit des philoſophirenden Geiſtes je eines derſelben zu charakteriſiren, würde, ſelbſt wenn es gelingen könnte, nicht Sache der Geſchichte im ſtrengen Sinne des Wortes ſein. Auch ein bekannter mit Geiſt und Geſchick in letzterer Weiſe unternommener Verſuch [9]) zeigt wie wenig er gewagter Vorausſetzungen entbehren konnte. Dazu kommt, daß eine Geſchichte der Philoſophie des Orients, ſelbſt wenn ſie zu Stande kommen könnte, der des griechiſchen Alterthums nicht gleich geſtellt werden dürfte, weil ſie nicht gleich dieſer die Grundlage der neueren Philoſophie iſt. Auf dieſe hat der Orient erſt durch Vermittelung der Neuplatoniker und Araber eingewirkt. Dennoch würden wir, ſo weit es gelingen möchte, auf die Philoſophie des Orients zurückzugehn haben, wenn ſie auf Anfänge und Entwickelung der griechiſchen in der Weiſe nachweislich eingewirkt hätte, daß dieſe ohne Kenntniß jener unverſtändlich bleiben müßten. Und in der That haben ſchon alexandriniſche Gelehrte eine ſolche Einwirkung der orientaliſchen auf die griechiſche Philoſophie angenommen und neuere und neueſte Forſcher haben ſie nachzuweiſen unternommen. Die zum Bewähr dieſer Annahme von letzteren angeführten hiſtoriſchen Zeugniſſe finden ſich jedoch nur bei neueren, unkritiſchen griechiſchen Schriftſtellern und werden theils augenſcheinlich gefälſchten oder erdichteten Schriften entlehnt, theils durch erſonnene oder erweiterte Nachrichten über die Reiſen griechiſcher Philoſophen in den Orient unterſtützt. Wir wollen nicht in Abrede ſtellen, daß Pythagoras, Demokrit, Plato u. A. Aegypten, auch Vorderaſien beſucht haben; daß ſie aber auch nur die Grundlinien ihrer Syſteme

9) Braniß' Geſchichte der Philoſophie ſeit Kant I, 27 ff.

von dort mitgebracht, behauptet kein zuverläſſiger Schriftſteller der guten Zeit. Plato [10]) bezeichnet ausdrücklich als Eigenthümlichkeit der Griechen die Forſchung, als die der Aegyptier und Phöniker, Liebe zum Erwerbe, und rühmt nur ihre techniſchen Fertigkeiten, das Alter ihrer Ueberlieferungen und theilweiſe ihre Staatseinrichtungen, nicht ihre philoſophiſchen Lehren. In unſrer Zeit haben beſonders Gladiſch und Röth die Annahmen der Alexandriner von neuem zu ſtützen geſucht; erſterer indem er die bedeutendſten unter den vorſokratiſchen Theorien auf die fünf orientaliſchen Hauptvölker zurückzuführen unternimmt, den Pythagoreismus auf die Weltanſchauung der Chineſen, die heraklitiſche Lehre auf die perſiſche, die eleatiſche auf die indiſche, die empedokleiſche auf die ägyptiſche, die anaxagoreiſche auf die jüdiſche Betrachtungsweiſe; wogegen Röth annimmt, die ältere griechiſche Philoſophie ſei aus der ägyptiſchen Glaubenslehre hervorgegangen, dem Aegyptiſchen ſeien bei einzelnen Denkern, wie Demokrit und Plato, zoroaſtriſche Vorſtellungen hinzugekommen und erſt mit Ariſtoteles befreie ſich das griechiſche Denken von ſolcher Abhängigkeit, bis es mit den Neuplatonikern zu altägyptiſcher Lehre zurückgekehrt ſei [11]). Gegen Gladiſch's gelehrte Durchführung ſeiner Annahme hat man nachgewieſen, theils daß unmittelbarer Einfluß der entlegenſten orientaliſchen Völker auf griechiſche Philoſophie höchſt unwahrſcheinlich iſt, theils daß die Theorien der letzteren mit den angeblichen Theorien jener keinesweges übereinſtimmen, theils daß die Vorausſetzung ſolcher Theorien bei jenen Völkern unerweislich iſt. Ebenſo wird mit Recht gegen Röth erinnert, daß ſeine Darſtellung der ägypti-

10) de Rep. IV, 435, e .. ἢ τὸ φιλομαθές, ὃ δὴ περὶ τὸν παρ' ἡμῖν μάλιστ' ἄν τις αἰτιάσαιτο τόπον, ἢ τὸ φιλοχρήματον, ὃ περὶ τοὺς τε Φοίνικας εἶναι καὶ τοὺς κατὰ Αἴγυπτον φαίη τις ἂν οὐχ ἥκιστα. Vergl. die von Zeller S. 23, 3 angef. Stellen. — Ariſtoteles führt die Anfänge der Mathematik auf die Aegyptier zurück, Metaph. I, 1. 981, b, 23 διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν· ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος.

11) Vergl. zum Folgenden beſonders Ritters Geſch. der Philoſ. I, 159 ff. und Zellers Philoſ. der Gr. I, 24 ff.

schen Religionslehre keine historisch bewährte und die Zurückführung griechischer Götterlehre und Philosopheme darauf auf willkührlichen Voraussetzungen und unhaltbaren Etymologien beruhn, ja daß ein wissenschaftliches Philosophiren der Aegyptier sich gar nicht bewähren lasse. Gegen beide, daß nicht einzusehen sei, wie orientalische Philosophie, auch wenn sie vorhanden gewesen, durch die dabei vorauszusetzende Vermittelung von Dolmetschern zur Kenntniß der Griechen habe gelangen können. Vor Allem aber beweist die Stetigkeit der Entwickelung der griechischen Philosophie, daß fremder Einfluß zwar einzelne Annahmen, wie die von der Seelenwanderung, nicht aber integrirende Bestandtheile betreffen konnte. Waren ja auch einzelne in den griechischen Kultus aufgenommene Gottheiten nachweislich orientalischen Ursprungs, ohne daß weder der Abschluß des griechischen Götterkreises, noch die eigenthümlich griechische Vorstellungsweise von einer mit der Welt fortschreitenden Entwickelung des göttlichen Princips, auf den Orient sich zurückführen ließe. Einzelne vom Orient ausgegangene Anregungen und Beziehungen zu griechischen Vorstellungsweisen werden bei so rasch fortschreitender Erforschung des orientalischen Alterthums wahrscheinlich mit größerer Sicherheit als bisher sich ergeben; nur darf nicht außer Acht gelassen werden daß ein Zusammentreffen von Vorstellungsweisen noch nicht Entlehnung voraussetzt, vielmehr in der Aehnlichkeit der Verhältnisse unter denen der nach gleichen Gesetzen wirkende menschliche Geist sie sich angeeignet hat, nicht selten einen hinreichenden Erklärungsgrund findet. Auch fragt sich, wie überhaupt das Verhältniß der Hellenen zum Orient zu fassen sei. Waren die Jonier, wie Curtius [12]) zu zeigen sucht, ursprünglich in Kleinasien seßhaft und von dort auf das griechische Festland übergegangen, und Phrygier und Hellenen stammverwandt, so wird Manches was aus dem Orient abzuleiten man geneigt ist, als dem ursprünglichen Stammbewußtsein angehörig zu fassen sein.

5. Die Eintheilung der Geschichte der Philosophie darf, wie Zeller mit Recht bemerkt, nicht blos eine bequeme Uebersicht

12) S. s. griech. Gesch. I, 28 ff.

gewähren, ſondern muß auf nachweislich ihr ſelber angehörenden (objektiven) Unterſchieden und Verhältniſſen beruhen. Danach unterſcheiden wir drei weſentlich verſchiedene Perioden der griechiſchen Philoſophie: 1) die unbefangen der Welt der Erſcheinungen ſich hingebende und vorzugsweiſe, wenn auch nicht ausſchließlich, den Grund derſelben zu erforſchen beſtrebte kosmologiſch phyſiologiſche; 2) die mit der Einkehr des philoſophirenden Subjekts in ſich ſelber beginnende und zu Unterſuchungen über das Wiſſen, ſeine Realität und Entwickelungsweiſen fortſchreitende. Von Sokrates begründet, der das an ſich Wahre und Gewiſſe der ſittlich religiöſen Ueberzeugungen im Selbſtbewußtſein nachzuweiſen und die nächſten Formen der Entwickelung zu ermitteln beſtrebt war, erhält ſie durch Plato die Richtung auf das Weſen des Wiſſens und Erkennens und ſeine über die Geſammtheit deſſelben ſich erſtreckenden Vermittelungsformen, durch die man mit ſich ſelber und Andren zu völligem Einklang der Ueberzeugungen, ſich zu verſtändigen vermöge. Da er aber den Begriff als die der Welt der Dinge zu Grunde liegende, unveränderliche, über ihr ſchwebende Idee faßt, ſo ſucht Ariſtoteles ihn als der Welt der Erſcheinungen inhaftendes und in ihr wirkendes Prinzip näher zu beſtimmen und ſieht ſich veranlaßt die Entwickelungsformen des Wiſſens in weiterem Umfange zu erforſchen, um das Wiſſen nach allen Hauptrichtungen der menſchlichen Geiſtesthätigkeit zu begründen. Die zweite Periode unterſcheidet ſich daher von der erſten darin, daß in ihr durch Einkehr des Subjekts in ſich ſelber der Begriff zum Mittelpunkt der philoſophiſchen Forſchung wird; eben darum der vorangegangenen Phyſik die Ethik und die zugleich für beide grundlegende und ihre Ergebniſſe auf ihr letztes unbedingtes Princip zurückführende Wiſſenſchaftslehre (Dialektik) hinzukommt, die dann durch Ariſtoteles in die Lehre von den Formen des vermittelnden Denkens (Logik und ihren Kern, Analytik) und in die Wiſſenſchaft vom Seienden als ſolchem ſich ſpaltet (erſte Philoſophie oder Metaphyſik), ſo daß ferner an die Stelle von Hypotheſen und Theorien, ſyſtematiſche Ableitung und Zuſammenfaſſung tritt. Die dritte Periode beginnt wo die Stetigkeit der Entwickelung abbricht und an die Stelle der

Forſchung um des Wiſſens willen, die Abſicht tritt, ſie den Anforderungen des Lebens dienſtbar zu machen. Ethik als Anweiſung zur Erlangung eines in ſich befriedigten Daſeins iſt der eigentliche Endzweck der philoſophiſchen Beſtrebungen dieſes Zeitraumes; aber eben weil ſie aus dem lebendigen Zuſammenhang mit Phyſik und Wiſſenſchaftslehre getreten war, ſetzt ſie nicht nur dieſe zu bloßen Werkzeugen herab, ſondern verkümmert auch mehr oder weniger ſelber. Die Frage der Wiſſenſchaftslehre iſt nicht mehr, wie die Begriffe erzeugt werden und wie bearbeitet ſie dem zu Grunde liegenden Sein entſprechen, ſondern nur nach welchen Kriterien die wahre von der falſchen Vorſtellung ſich unterſcheiden laſſe; und die Phyſik wird nach Maßgabe der zu Grunde gelegten Anſchauungsweiſe konſtruirt, das Princip derſelben aber nicht durch unbefangene wiſſenſchaftliche Forſchung feſtgeſtellt, ſondern der Neigung und Lebensrichtung des Urhebers entlehnt. Die drei Hauptzweige der philoſophiſchen Forſchung entwickeln ſich daher nicht mehr aus einer wiſſenſchaftlich begründeten Grundanſchauung oder Idee, ſondern werden mit Entlehnung aus vorangegangenen Theorien ſynkretiſtiſch zuſammengeſchweißt; und in der Ethik tritt an die Stelle der Ueberzeugung des griechiſchen Volksbewußtſeins, daß das menſchliche Einzelweſen nur in einem konkreten Staatsweſen wahrhaft ſich entwickeln könne, der unbeſtimmte Begriff des Weltbürgerthums. Doch wollen wir nicht verkennen, daß die Philoſophie auch dieſer Periode nicht nur den Sinn für ernſteres Denken wach erhalten, ſondern auch als Gegengewicht gegen die Genußſucht jener Zeiten ſich wirkſam erwieſen hat. Die Eklektik und Synkretiſtik der Periode finden ihren Abſchluß in dem die griechiſche Anſchauungsweiſe durch die orientaliſche zu ergänzen beſtrebten Lehrgebäude der Neuplatoniker, das bei aller Befehdung des Chriſtenthums doch zu einem Mittelglied zwiſchen griechiſcher und chriſtlicher Philoſophie geworden iſt.

II. Die Wurzeln und Anfänge der griechischen Philosophie.

1. Wo finden wir die Anfänge des philosophirenden Geistes der Griechen? Gewiß nicht in irgend einer Wissenschaft; denn alle Wissenschaft ist bei ihnen aus der Philosophie hervorgegangen. Auch nicht in der Erfahrung, so weit sie irgendwie äußeren Zwecken dient. Reich an Erfahrung und Kenntnissen waren Völker, die nie zur Philosophie gelangt sind. Der Trieb zu philosophiren erwacht vielmehr zuerst in und mit dem religiösen Bewußtsein, das über die selbstischen Zwecke uns erhebend, den Trieb zu wissen um des Wissens willen in allerdings sehr verschiedenen Graden erwecken muß. Beschränkt sich's auf das Innewerden einer auf irgend welche unsichtbare höhere Macht zurückzuführende Gebundenheit, so wird die Frage nach dem Grunde nur noch sehr dunkel hervortreten, heller und deutlicher, je mehr die Gebundenheit sich löst und damit das Bewußtsein sich verklärt und vertieft. Hat nun keins der alten heidnischen Völker in dem Maße zur Philosophie sich erhoben und in dem Grade ohne Entlehnung selbstständig und stetig sie entwickelt, wie die Griechen, so ist der Grund davon wohl zunächst in der Eigenthümlichkeit ihrer Religion zu suchen, und zwar in doppelter Beziehung, theils insofern ihre Religion in dem Grade geistiger gefaßt und durchgearbeitet sein mußte, in welchem ihr philosophisches Bewußtsein sich über das der andern alten polytheistischen Völker erhob, theils sofern das ursprüngliche religiöse Bewußtsein der Griechen Anfang und Richtung ihrer Philosophie einigermaßen zu bestimmen im Stande gewesen. In ersterer Beziehung zeichnet sich die Religion der Griechen von der der übrigen alten Völker durch die harmonische Abgeschlossenheit und überwiegende Selbstständigkeit ihrer Mythologie, durch ihre die Geistesthätigkeiten der Poesie und Kunst weckende und nährende Kraft, durch den ihr eigenthümlichen Uebergang von physischen Kräften und Wesen zu geistigen Persönlichkeiten unverkennbar aus. Vergleicht man die griechische Götterwelt mit der der Aegyptier oder andrer orientalischer Völker, so kann man nicht nur die größere und bestimmter ausgeprägte Mannichfaltigkeit derselben nicht ver-

kennen, sondern auch nicht daß sie zu einem in sich abgeschlossenen Kreise gediehen ist. Ebenso wenig, daß sie mehr als irgend eine andre Mythologie in durchgängiger Wechselbeziehung mit Poesie und Kunst steht, indem sie ihnen theils die anregendsten und reichsten Stoffe für ihre Darstellungen gewährte, theils ihnen Freiheit verstattete an ihrer Fort- und Ausbildung sich zu versuchen, wie es Herodot [13]) in der bekannten Stelle ausdrückt. Das eine und andre aber ist wiederum bedingt durch die Erhebung ihrer Götter zu persönlich geistigen Wesen. Die Gefährdungen oder Trübungen des religiösen Bewußtseins, die daraus sich ergeben daß es, indem es die Götter zu geistigen Persönlichkeiten zu erheben bestrebt ist, sie nur in menschlicher Gestalt sich vorzustellen vermag, wird aufgewogen dadurch, daß es nun auch den Weg bahnt zu einem geistig sittlichen Verkehr mit den Göttern, und daß, indem es sie als Urbilder der Menschen auffaßt, diese zugleich des Gottähnlichen in sich inne werden, und damit der Forderung es, in seiner Verschiedenheit vom Thierischen ihrer Natur, zu achten und zu entwickeln. Dem innersten Gottesbewußtsein der Griechen entsprach was Pindar in den schönen Versen ausspricht: [14])

„Eines ist das Geschlecht der Menschen, Eines der Götter, von Einer Mutter athmen wir beide; aber es hält sie trennend aus einander die ganze Kraft, so daß das eine nichtig, der Himmel als eherner unerschütterlicher Sitz immer dauert. Doch gleichen wir auch so noch, sei es an Größe des Geistes oder der Natur den Unsterblichen, obgleich wir nicht wissen weder bei Tage noch bei Nacht, welchem Ziele zu zu eilen das Geschick uns bestimmte".

Aehnlich: [15])

„Denn des Tages Kinder, was sind wir, was nicht? des Schattens Traum ist der Mensch; wenn aber ein von Zeus gesendeter

---

13) Herod. II, 53 *οὗτοι δὲ (Ἡσίοδος καὶ Ὅμηρος) εἰσὶ οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι κτλ.*

14) Pind. Nem. VI, 1. vgl. XI, 43 . XII, 7. Olymp. fragm. III, 39 Bergk (poetae lyric. Gr.)

15) Pind. Pyth. VIII, 95.

Strahl kommt, folgt hellleuchtender Tag den Menſchen und anmuthiges Leben". — Gottähnlichkeit des Menſchen und unermeßliche Erhabenheit der Gottheit über den Menſchen ward auch vom Volke mehr oder weniger beſtimmt anerkannt. Zu erörtern, warum das ohngleich reinere Gottesbewußtſein der Iſraeliten zu philoſophiſcher Entwickelung nicht geführt habe, liegt außer dem Bereiche unſrer Aufgabe.

Ob oder wie weit das urſprüngliche religiöſe Bewußtſein der Griechen die Anfänge und die Richtung der griechiſchen Philoſophie beſtimmt habe, läßt ſich nicht ausmitteln ohne jenes Eigenthümliche, ſoweit es in Beziehung zur Philoſophie ſteht, einigermaßen zu erörtern. Es kann hier weder von Philoſophie der Mythologie noch von hiſtoriſch kritiſcher Erforſchung der einzelnen Mythen, ihrer Verbreitung und Bedeutung die Rede ſein; wir müſſen uns begnügen auf die Grundgedanken unſer Augenmerk zu richten.

Unſrer Erörterung legen wir die vielbeſprochene Erklärung des Ariſtoteles zu Grunde. In einer Stelle [16]), in welcher die Frage verhandelt wird, wie das Gute und Schöne zu den Principien und Elementen ſich verhalte, d. h. ob das Gute an ſich und das Beſte ſelber Princip oder ein Nachgeborenes ſei, ſagt er von den gegenwärtigen (neueren) Theologen, es behaupteten einige das Gute und Schöne ſei erſt zur Erſcheinung gelangt, nachdem die Natur des Seienden vorgeſchritten (ſich weiter entwickelt habe), und zwar werde ſo behauptet, um der Schwierigkeit auszuweichen, die denen entgegentrete, welche, wie Einige, das Eins als Princip ſetzten: eine nähere Beſtimmung, die augenſcheinlich auf die Neueren, Speuſippus und Pythagoreer, ſich beſchränkte. Die alten Poeten aber, fährt er fort, ſtimmten mit dieſen Neueren in ſo fern überein, daß ſie nicht von dem Erſten, Urſprünglichen, wie von der Nacht und dem Uranos, oder dem Chaos oder Okeanos, behaupteten, es ſei zugleich Princip und Herrſcher (d. h. das nach Zwecken waltende, an ſich Gute), ſondern vom Zeus; ihnen jedoch ergebe ſich eine ſolche Behauptung, weil ſie Wechſel der Beherrſcher des Seienden annäh-

16) Ar. Metaph. XIV, 4. 1091, 34.

men, während die gewiſſermaßen aus beiden (den Theologen und Philoſophen) gemiſchten, wie Pherekydes und einige Andre, auch die Mager und ſpätere Philoſophen, wie Empedokles und Anaxagoras, eben weil ſie nicht Alles mythiſch gefaßt, das erſte Zeugende (d. h. den unbedingten Anfang als das Beſte geſetzt hätten. Jene alten Theologen ſind ihm auch die aus der Nacht Zeugenden (Ableitenden) [17]) d. h. die, wie es weiter erklärt wird, das bloße Vermögen der Kraftthätigkeit voranſtellten, dieſe aus jenem ableiteten. Ariſtoteles redet hier nicht von der Annahme eines einzelnen Theologen und Dichters, ſondern bezeichnet die bei ihnen überhaupt ſich findende Grundanſchauung, und wenn wir aus ſeinen Angaben auch nicht folgern wollen daß ſolche ſtufenweis fortſchreitende Entwickelung zugleich der Welt und der Gottheit die allgemeine Vorſtellung der griechiſchen Mythologie geweſen, ſo doch daß der zu philoſophiſchem Nachdenken ſich erhebende Geiſt ſchon frühzeitig alte Mythen in dieſer Weiſe gefaßt habe. Möge man in der urſprünglichen Verehrung des Zeus, Kronion oder Kronides, nur den Begriff des Ewigen und Abſoluten im Sinne gehabt haben und erſt ſpäter die Bezeichnung genealogiſch gefaßt worden ſein, wie Welcker [18]) mit gewohntem Scharfſinn zu zeigen unternimmt, — in der genealogiſchen Auffaſſung als dem erſten Verſuche den Begriff des Ewigen denkend zu entwickeln, ſpricht ſich eine eigenthümlich griechiſche Anſchauungsweiſe aus. Und daß unverkennbare Spuren derſelben ſchon bei Homer ſich finden, ſie nicht das Erzeugniß ſpäterer Grübeler ſei, hat Welcker ſelber auf's entſchiedenſte anerkannt und nachgewieſen. [19])

Auf die alten Theologen und Wahrſager führt ſchon Philolaus [20]) die Lehre zurück, daß wegen gewiſſer Büßungen die Seele

---

17) Ar. Metaph. XII, 6. 1071, b, 26 *οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες.*

18) Mythologie I, 140 ff.

19) ib. S. 261 ff.

20) Philol. b. Boeckh. 181 *μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται.*

an den Körper geheftet und in ihm als ſeinem Grabdenkmale beſtattet ſei. Heraklit preiſt die Ungeſchmücktes, Ungeſalbtes, Unbelachtes redende Sibylle und das Orakel in Delphi, das nicht ſage noch verberge ſondern andeute, führt die Erinnyen als Helferinnen der Dike an und macht den Mythus geltend, dem zufolge Dionyſos und Hades zuſammenfalle. [21]) Gleichwie aber dieſe älteren Philoſophen mythiſch ausgeſprochene Gedanken nicht außer Acht ließen, ſo auch nicht Plato und Ariſtoteles; eſterer zunächſt dawo, wie wir ſehn werden, er ſelber in mythiſcher Form ſeine Gedankenreihen einzuleiten oder abzuſchließen unternimmt; letzterer, wie nachgewieſen worden und aus verlorenen Schriften deſſelben vielleicht noch beſtimmter ſich ergeben würde. Nur der wahrſcheinlich durch die Sophiſten verbreiteten Ueberſchätzung mythiſcher Weisheit ſtellen ſie durch ironiſche Bemerkungen ſich entgegen [22]). Einen unbehutſamern Gebrauch ſcheinen Platoniker, wie Xenokrates, davon gemacht zu haben, des ſpäteren Mißbrauchs derſelben nicht lange vor und bei den Neuplatonikern nicht zu gedenken. Aus dem hierher gehörigen, ohne Zweifel ohngleich kritiſcher verfahrenden Werke des peripatetiſchen Eudemus [23]) ſind uns leider nur wenige Angaben erhalten, wie die von einer orphiſchen Kosmogonie welche die Nacht an die Spitze geſtellt und Erde und Himmel, wir wiſſen nicht, ob oder wie mit ihr vermittelt, jenem Urweſen angereiht habe. Eudemus hatte die Kosmogonie, aus welcher dieſes Bruchſtück angeführt wird, als orphiſch bezeichnet [24]); an

---

21) Heracl. fr. 9. 10. 30. 70 Schleierm.

22) Platon. Theaet. 180 *μετὰ ποιήσεως ἐπικρυπτόμενοι τοὺς πολλούς*. Arist. Metaph. III, 4. 1000, 10 (*οἱ μυθικῶς σοφιζόμενοι*) *ἡμῶν ὀλιγώρησαν*. vgl. I. 3. 983, b, 27.

23) S. m. Handbuch der Geſchichte d. griech. röm. Phil. III, 1. S. 249 f.

24) Damasc. de princip. 382 Kopp. vgl. Joh. Lydus de mensib. II, 7. und die oben angeführten Stelle, Ar. Metaph. XII, 6. Epimenides hatte neben der Nacht die Luft an die Spitze geſtellt, Damasc. de prino. 383, nach Eudemus.

Orpheus' Namen knüpft sich überhaupt zunächst, wenngleich keineswegs ausschließlich, was von alter Theologie erwähnt wird, und aus den Büchern, die man dem mythischen thrakischen Sänger beigelegt hatte, finden sich Bruchstücke mehrerer in Bezug auf Namen der Principien und ihre Anordnung bedeutend von einander abweichender kosmogonisch theogonischer Theorien, sämmtlich jener von Aristoteles bezeichneten Grundanschauung entsprechend. Wie Vieles von jenen Bruchstücken auch späteren Zeiten mehr oder weniger bestimmt nachweislich angehören mag, und mag auch der unzuverlässige Onomakritus im Zeitalter der Pisistratiden zuerst zusammengestellt und in seiner Weise gefaßt haben was in alter Ueberlieferung sich vorfand, — die zu Grunde liegende Anschauungsweise hat er sicher nicht erdacht; sie findet sich in den homerischen Gesängen angedeutet und in Hesiods Theogonie in einer Weise entwickelt, aus der sich abnehmen läßt, daß auch sie nicht erdichtet sondern nur in poetischer Form wiedergegeben hat was sich in der Sage, vielleicht auch schon in früherer Bearbeitung vorfand. Ein erneuerter Versuch die Principien der verschiedenen orphischen Theogonien und Kosmogonien zu erklären und ihre Abfolge festzustellen, mit Ausscheidung des Alten von den mehr oder weniger neuen Zuthaten, [25]) würde in mythologisch kritische Untersuchungen verwickeln, denen der Vf. nicht hinlänglich sich gewachsen fühlt, und die uns über unsren Zweck hinaus führen müßten. Begnügen wir uns die hesiodische Anschauungsweise kurz zu erörtern.

Zuerst, heißt es in der hesiodischen Kosmogonie, [26]) ward Chaos d. h. das Gähnende, sich Oeffnende (von *χάω*, *χαίνω*, *χάσμα*

25) S. m. früheren mit durchgängiger Benutzung der reichen und kritisch gesichteten Zusammenstellungen in Lobecks Aglaophamus gewagten Versuch in m. Handbuch der Gesch. d. Griech. Röm. Ph. I, 53 ff. vgl. Preller in Pauly's Realencyklop. V, 990 ff. und Zeller's Gesch. I, 69 ff.

26) Hesiod. Theogon. 116. vgl. Welcker's Mythologie I. S. 293 ff. und Schelling's Philosophie der Mythologie, der S. 596 hervorhebt, daß Plato wo er im Timaeus 51 a, von der Mutter und Unterlage alles Sinnlichen spricht, des Wortes Chaos sich nicht bedient.

V. 140), das noch Leere, Unerfüllte, der Luftraum (vgl. V. 729) jenſeits der Quellen des Meeres und der Grenzen der Erde und des Tartaros (V. 814 vgl. 725. 728), nicht der Urſtoff oder irgend eine Beſtimmtheit deſſelben, oder auch ein urſprüngliches Durcheinander der Stoffe, wie Orphiker und die Neueren in ſo verſchiedener Weiſe es faßten. Nach dem Chaos wurden Erde und Eros, aus ihm Erebos und Nacht, welche mit dem Erebos Aether und Tag zeugt. Die Erde gebiert dann zuerſt den ihr gleichen geſtirnten Himmel, die gewaltigen Berge, das Meer (Pontos), und aus der Umarmung des Uranos den tiefwogigen Okeanos. — Erde und Eros werden alſo nicht aus, ſondern nach dem Chaos, zum Zeichen daß ihm keine eigentlich zeugende Kraft beigelegt und das höhere Princip des Eros als gleich urſprünglich geſetzt wird. Erebos und Nacht werden aus ihm als nähere Beſtimmtheiten des urſprünglichen Dunkels (das χάος ζοφερόν V. 814.) So weit reicht die Aufzählung lediglich abſtrakter, unperſönlicher Principien; denn auch Eros tritt hier nur als höhere Potenz, nicht als Perſönlichkeit auf. Erſt ohngleich ſpäter und ohne alle Rückweiſung auf jenes kosmiſche Princip, wird Eros in der Reihe der perſönlichen Götter aufgeführt (V. 201), und Perſonifikation überhaupt beginnt erſt mit dem Titanenmythus. Sollen wir nun ſagen daß zwei verſchiedene Ueberlieferungen dem Dichter vorlagen, jene kosmogoniſche und dieſe theogoniſche, oder war jene ſchon urſprünglich die Vorlage dieſer, wenn man ſo ſagen darf? Letzteres halte ich für wahrſcheinlicher als erſteres und glaube ſchon aus dieſer Zwieſpaltigkeit folgern zu dürfen, daß Heſiods ältere Ueberlieferungen, in welcher Form ſie ſich auch vorgefunden haben mögen, ob in rhythmiſcher oder als bloße Sage, nur dichteriſch zu geſtalten unternahm. Dafür ſprechen auch die in den homeriſchen Dichtungen vorkommenden Beziehungen auf Kronos und die Titanen. Das unmittelbar bei Heſiods Folgende aber iſt gleichfalls noch mehr kosmogoniſchen als theogoniſchen Inhalts. Gäa zeugt mit dem Uranos die Titanen und Hekatonchieren; die erſtern birgt der ſeine Kinder haſſende Vater in den Schoß der Erde und ſchlägt die andren in Feſſeln, in denen ſie bleiben bis Zeus ſie befreit (501 ff. und 617 ff.), um mit ihrer Hülfe

der Titanen Herr zu werden. Letztere, nachdem Chronos, der jüngſte der Söhne des Uranos und der Gaia, mit Hülfe der Mutter den Vater entmannt und die übrigen Titanen befreit, beziehen ſich ſchon durch ihre Namen auf Naturkräfte oder Naturweſen und zeugen in ſechs Paare vertheilt, deren von neuem: Okeanos und Tethys die Flüſſe und Quellen, Hyperion und Theia Sonne, Mond und Eos, Kreios und Eurybia (der Starke und die Gewaltige) drei Söhne, Aſträos, Pallas und Perſes, von denen Aſträos mit Eos die drei Winde und den Morgenſtern, Pallas mit der Okeanide Styx, den Zelos und die Nike, Kratos und Bia erzeugt, Perſes der folgenden Götterſchicht vorbehalten wird. Nach dieſem Einſchub abſtrakter Begriffe, folgen dann wieder Zeugungen die theils der Mythologie theils der ſichtbaren Natur näher ſtehen. Von Köos und Phöbe ſtammen Leto und Aſteria; von letzterer und dem Perſes Hekate, von Japetos und der Okeanide Klymene Atlas und Menötios, Prometheus und Epimetheus; von Kronos und Rhea endlich Heſtia, Demeter und Here, Aïdes, Poſeidon und Zeus. Die gleichfalls unter den Titanen aufgeführten Themis und Mnemoſyne zeugen nicht weiter und ſcheinen dagegen mehr als die übrigen in den Kultus übergegangen zu ſein. Aber auch die Nacht, eins jener Urprincipe der erſten Reihe, zeugt fort, Moros und Ker, Tod, Schlaf und Träume; Moros zeugt Oizys und die Hesperiden, die Moiren und Keren, Nemeſis zeugt das Alter und Eris; und dann wiederum Eris die aus dem Streit hervorgehenden Uebel. Ebenſo geht von Pontos, dem ohne Gatten von Gaia erzeugten und mit dieſer ſich begattenden, das weit verzweigte Geſchlecht der Nereiden aus, die ſich mit den Okeaniden und andren Titanen verbinden. Ob oder wie weit der (oder die Dichter) dieſe bunt durcheinander gemiſchten, — in Form von Zeugungen gekleideten Ableitungen von Begriffen, Naturweſen und Naturkräften in einem früheren Gedichte bereits vorfand, oder ob er was er verſchiedenen Ueberlieferungen entnahm, in dieſer nichts weniger als folgerechten Form an einander reihte, müſſen wir wiederum dahin geſtellt ſein laſſen. Die Angabe eines unkritiſchen Schriftſtellers, [27]) Heſiodus habe den Köos, Krios und

27) Ps. Plut. de Plac. I, 6.

Hyperion erfunden oder eingeführt, ist von geringer Bedeutung und widerlegt sich rücksichtlich des Hyperion durch Homer,[28]) der den Helios selber Hyperion oder anderwärts Sohn desselben nennt.

Mit des Kronos und der Rhea Geschlecht beginnt eine neue Weltperiode. Doch auch Kronos sinnt auf Untergang seiner Nachkommenschaft aus Furcht vor derselben und verschlingt sie, bis Rhea ihm durch List Zeus den jüngstgeborenen entzieht, und nachdem sie, von Uranos und Gaia berathen, ihn in der Verborgenheit einer Grotte des Aegaeon auf Kreta aufgenährt, dieser durch List und Gewalt den Vater nöthigt zuerst den statt seiner ihm gegebenen Stein und dann seine Geschwister zurückzugeben.

Es werden hier also drei Weltperioden unterschieden, die erste, welche schon Chaos und demnächst Eros und Erde, mithin Sonderung eines zeugenden und empfangenden Princips voraussetzt und theils Grundfesten des weltlichen Daseins, theils ungefüge, in die Erde zurückzunehmende Wesen aufführt. In der zweiten löst sich die Gebundenheit durch die hinzutretende Zeit (Kronos) und Bewegung (Rhea). Die Zeugung der Naturbestandtheile schreitet fort, untermischt mit abstrakten Begriffen und mythologischen Wesen. Jedoch auch so kommt es nur zu einer kreisenden Bewegung; die Zeit verschlingt was sie mit der fließenden Bewegung erzeugt hat, bis im jüngsten der Kinder die Kraftthätigkeit zu vollendeter Entwickelung gelangt und nun als nach Zwecken wirkender Geist über die Schöpfung waltet. Aber erst durch Bewältigung der ungefügen Naturkräfte und Naturwesen, die ihm nur gelingt, indem er andre Naturkräfte als Kampfgenossen sich zugesellt, vermag Zeus seine Herrschaft zu begründen und die dritte Weltperiode, die nach Zwecken geordnete, hervorzurufen. Was vorher nur latent, dem Vermögen nach, vorhanden war, greift nun in die neue Weltordnung ein. Vorgesehen ist dieses Eingreifen schon in der Bezeichnung der Potenzen der vorangegangenen Weltperioden. Aus dem Blute der Zeugungstheile des entmannten, fernerer Zeugungen beraubten Uranos sollen demnächst nicht nur die Erinnyen, Melischen Jungfrauen und Giganten (Krieg, Gewissensbisse und Geschlechtslust?), sondern aus dem Schaume

28) Il. VIII, 481. Od. XII, 176.

auch Aphrodite, begleitet von Eros und Himeros, hervorgehn; und unter den Titanen und ihren Erzeugungen finden ſich ſchon ſolche die theils zu beſonderen konkreten Naturweſen und Kräften werden, wie die drei Winde, Sonne, Mond, Morgenroth und Atlas, wiederum mit Beimiſchung abſtrakter Begriffe, wie Zelos und Nike, Kratos und Bia, die demnächſt dem Zeus als ſeine beſtändigen Begleiter zugeführt werden, theils ſchon unmittelbar in der neuen Weltordnung ihre Stelle finden, wie Themis und Mnemoſyne, Leto, Eunomia, Prometheus und Epimetheus. Die Vermögen dazu ſind vorhanden, aber erſt Zeus waltender Geiſt kann ſie zu geordneter Wirkſamkeit führen. Wie aber auch er zu ſeiner Vollendung erſt heranreifen oder vielmehr ſie entfalten mußte, ſcheint faſt durch die ſeiner endgültigen Ehe mit der Hera vorangegangenen Verbindungen angedeutet zu werden: mit Metis, demnächſt mit Themis, die ihm die drei Horen gebar, mit der Eunomia, der Mutter der Chariten, mit Demeter, der Mutter der Perſephone, mit Mnemoſyne, die ihm die Muſen ſchenkte, mit Leto, der Mutter des Apollo und der Artemis. Auch gegen neue ungefüge Naturmächte hat Zeus noch zu kämpfen, nachdem er zur Herrſchaft gelangt. Gaia hatte vom Tartoros empfangen und geboren Typhos, das Ungeheuer, das der Herrſchaft ſich bemächtigt haben würde, hätte Zeus es nicht in den Tartaros geſchleudert; nur die von dieſem erzeugte Gewalt verderblicher Stürme geht in die neue Weltordnung über (V. 820 ff.). Zeus vertheilt dann die Würden unter die nunmehr zu einem geſchloſſenen Kreiſe höherer Perſönlichkeiten gediehenen Götter (V. 881 ff. vgl. 71 ff.) und gebiert Athena, die weiſeſte unter ihnen, aus ſeinem Haupte, damit ſie nicht von Metis geboren, die Mutter eines ſeine Herrſchaft bedrohenden Geſchlechts werde: eine Gefahr, die Gaia und Uranos ihm enthüllt hatten (V. 886 ff.). So wird alſo die Möglichkeit eines neuen Wechſels durch noch höhere Entfaltung des göttlichen Princips offen gehalten, wie auch aus dem Prometheusmythus hervorgeht; jedoch nichts deſto weniger iſt Zeus mit den Vollkommenheiten ausgerüſtet, die zur Herrſchaft über das Weltall, über Götter und Menſchen dienen ſollen; die zu dieſer Herrſchaft erforderlichen geiſtigen Potenzen erzeugt er theils ſelber,

theils erwählt er oder begeiſtigt er dazu ſolche, die den früheren Weltperioden, jedoch über ſie hinausragend, ſchon angehörten [29]).

Sehr wahrſcheinlich daß die Theogonie aus Bruchſtücken verſchiedener Verfaſſer beſteht, die vielleicht erſt im Zeitalter des Onomakritus zuſammengefügt worden, und daß ſie auch von ſpäteren Interpolationen nicht frei blieb; unverkennbar aber daß eben in den Beſtandtheilen, die wir für alt, dem Heſiodus angehörig, zu halten berechtigt ſind, jene von Ariſtoteles den alten Theologen zugeſchriebene Weltanſchauung ſich wieder findet. — Auch daß der Dichter nicht ſelber Urheber derſelben war, ſcheint mir, Zeller's Einrede (S. 63) ohngeachtet, aus der Art ſich zu ergeben, wie von kosmologiſchen Prineipien Anwendung gemacht wird: ſie zeugt ohngleich mehr von einer zuſammenſtellenden als von einer urſprünglich ſchaffenden und eben darum folgerecht fortſchreitenden Entwickelung. Zudem finden wir, wie bereits geſagt, weſentliche Beſtandtheile dieſer Theogonie ſchon bei Homer. Und überhaupt iſt die Mythologie eben ſo wenig wie die Sprache das Produkt der Dichtung oder eigenthümlicher begrifflicher Reflexion; ſie entſteht ihren Hauptbeſtandtheilen nach aus dem individuellen Volksbewußtſein, wie Schelling, der Hauptſache nach hierin mit Goethe einverſtanden [30]), es ausſpricht. So bewährt ſich alſo in Heſiodus' Theogonie die Vorſtellungsweiſe einer zugleich mit dem Weltorganismus fortſchreitenden Entwickelung des göttlichen Prineips, — eine Vorſtellungsweiſe, die der Emanationstheorie des Orients geradezu entgegengeſetzt iſt und inſofern auf die demnächſtige philoſophiſche Betrachtung einwirken mußte, inwiefern theils in ihr ſchon der Trieb hervortritt über Welt und Gottheit und ihr Verhältniß zu einander in ſolcher Weiſe ſich zu verſtändigen, daß die erforderlichen Hülfsbegriffe, wie Raum, Zeit, Stoff, bewegende und nach Zwecken wirkende (geiſtige) Kraft, wenn auch noch in mythiſcher Form, ſich

---

29) Pausan. IX, 29, 2 *Μνημόσυνος . . . φησὶν . . θυγατέρας Οὐρανοῦ τὰς ἀρχαιοτέρας Μούσας, τούτων δὲ ἄλλας νεωτέρας εἶναι, Διὸς παῖδας.*

30) Schellings Phil. der Mythologie. 53. Goethe zur Farbenlehre XXX, 43.

geltend machen, theils die dualiſtiſche Richtung, innerhalb deren die griechiſche Philoſophie befangen bleibt, in ihr ſchon vorgezeichnet ſich findet.

Ohne Zweifel gab es außer dem Heſiodiſchen noch andre Verſuche dieſe Grundvorausſetzung ſich zu verſinnlichen, wie ſchon die oben erörterte Stelle des Ariſtoteles zeigt, in welcher vier verſchiedene Principe als uranfänglich erwähnt werden, Nacht, Uranos Chaos, Okeanos. Wir verzichten darauf die hierher gehörigen vereinzelten Angaben durch mehr oder weniger mißliche Vermuthungen zu ergänzen, gleichwie in den an Orpheus' Namen geknüpften Ueberlieferungen das Alte aus den verſchiedenen Zeiten angehörigen neueren Zuthaten auszulöſen und halten uns an die unbeſtreitbar alte und in's Einzelne durchgeführte Darſtellung des böotiſchen Dichters. Sie enthält auch die Keime zu einem zwiefachen weiteren Fortſchritt des philoſophiſchen Denkens; man beharrte entweder auf dem mythologiſchen Grunde und Boden und ward nur des Bedenkens inne, welches die Annahme eines der Entwickelung noch bedürftigen göttlichen Princips mit ſich führen mußte; oder man entſagte überhaupt der mythiſchen Auffaſſungsweiſe und beſchränkte ſich zunächſt auf die Frage nach dem ſtoffartigen Urgrunde der Welt, und demnächſt nach dem bewegenden Principe. Zu letzterer Auffaſſungsweiſe konnte ſchon die der heſiodiſchen Theogonie vorangeſtellte Annahme des Chaos, der Erde und des Eros veranlaſſen; zu der erſteren mußte ein ſich vertiefendes, aber doch immer noch in der mythiſchen Form befangenes Gottesbewußtſein führen. So entſtanden denn faſt gleichzeitig einerſeits die philoſophiſchen Dichtungen derer, welche Ariſtoteles als die gemiſchten oder mittleren Theologen bezeichnet, andrerſeits die erſten Verſuche einer Phyſik oder Naturphiloſophie.

2. Wenden wir uns zuerſt zu den ſogenannten gemiſchten Theologen. Ariſtoteles führt nur den Pherekydes namentlich auf und ſeine Vorſtellungsweiſe vermögen wir uns einigermaßen zu verdeutlichen; die ſehr vereinzelten und unzuſammenhängenden Angaben über den Epimenides ſehen wir uns außer Stand zu

einem auch nur einigermaßen zuſammenhängenden Bilde zu verbinden.

Pherekydes alſo der Syrer, (aus der Inſel Syros, jetzt Syra) [31]), deſſen Blüthezeit gegen 6 Jahrhunderte vor unſrer Zeitrechnung hinaufreichen muß, hatte ſeine in ungebundener Rede abgefaßte und wohl erſt von Späteren Heptamychos (zur Bezeichnung der ſymboliſchen Darſtellung der Weltentwickelung in ſieben Falten oder Winkeln) benannte Schrift mit den Worten begonnen [32]): „Zeus, Chronos und Chthon waren von Ewigkeit zu Ewigkeit (εἰς ἀεί), der Chthonia aber ward der Name Erde zu Theil, nachdem Zeus ihr ihre Würde verliehen.“ Alſo ſtatt Aufeinanderfolge wird von vorn herein die Gleichzeitigkeit der Principien des Zeus, des Chronos und eines Urſtoffs ausgeſprochen, aber zugleich die Beſtimmtheit, die letztere als Erde erhält, auf die Wirkſamkeit des Zeus zurückgeführt. Chronos ſoll dann aus ſeinem Samen Feuer, Hauch und Waſſer erzeugt [33]), d. h. die elementaren Stufen des Daſeins ſollen im Laufe der Zeit ſich geſondert haben, ſo daß dem Zeus die höhere, wir dürfen wohl hinzuſetzen, nach Zwecken geordnete Geſtaltung vorbehalten wird. Mit Zeller (S. 64) zu ſagen, Chronos oder Kronos ſei der der Erde näher ſtehende Theil des Himmels und die dieſen ausfüllenden Stoffe, Feuer, Hauch und Waſſer, ſeine Samen, kann ich mich nicht entſchließen. Daß Kronos urſprünglich und durchgängig Himmelsgott geweſen, iſt nicht erweislich und würde auch nicht entſcheiden; eben ſo wenig der Sprachgebrauch der Pythagoreer. Wir übergehen die dunklen Angaben über die ferneren Zeugungen der drei Urweſen in fünf Falten (μύχοις) und heben nur hervor, daß Zeus, nachdem er

31) Pherecydis fragmenta coll. Fr. G. Sturz. 1824. Preller im Rh. Muſ. v. J. 1846 S. 377 ff. und in Erſch und Grubers allgem. Encyklop. III, 22. 240 ff.

32) Diog. L. I, 119. vgl. Damasc. d. princip. p. 384 Kopp, wahrſcheinlich nach Eudemus (vgl. p. 383.)

33) Damasc. l. c. Auf weitere ſymboliſche Durchführung unter der Form von Gruben, Höhlen, Thüren und Thoren findet ſich nur bei Porphyr. de Antro nymph. c. 31 eine dunkle Hinweiſung.

ſich in den weltbildenden Eros verwandelt hat[34]), ein großes und ſchönes Gewand über einen auf Flügeln ſtehenden (ὑπόπτερος) Eichbaum ſpannt und die Erde, Ogenos und die Häuſer des Ogenos hinein zeichnet oder ſtickt[35]). Hier alſo tritt Zeus als der nach Zwecken bildende Gott noch beſtimmter hervor, zugleich jedoch, daß er eines ſchon im voraus unabhängig von ihm vorhandenen Trägers bedürfe, der ſinnbildlich als der auf Flügeln ruhende, bewegliche Eichbaum bezeichnet wird. Der böſe Schlangengott Ophioneus widerſtrebt der Weltbildung und wird von Chronos und ſeinem Götterheer in anhaltenden und ſich erneuernden Fehden nach dem Uebereinkommen bekämpft, daß der Beſiegte in den Ogenos (die Meerestiefe) fallen, der Sieger den Himmel inne haben ſolle[36]). Nicht Zeus ſelber überwältigt ihn, ſondern Chronos, d. h. im Laufe der Zeit ſoll er überwältigt werden; denn wie könnte man annehmen daß das Böſe und Uebel von vornherein und für immer überwunden worden ſei? (Unmöglich kann Chronos hier als Himmelsgott gefaßt werden). Doch ſcheint ein endlicher Sieg des Zeus über das Böſe und über Chronos in allerdings dunklen Andeutungen in Ausſicht geſtellt zu werden[37]), alſo wohl ein vollkommenes, unzeitliches Daſein. Ob der Schlangengott Ophioneus orientaliſcher Ueberlieferung entlehnt ſei, läßt ſich ſchwerlich mit Sicherheit entſcheiden; beſtimmte Anhaltspunkte für ſolche Zurückführung fehlen bis jetzt. Was aber für uns von größerer Bedeutung iſt, dieſe Bruchſtücke, wie abgeriſſen auch, beſtätigen vollkommen was Ariſtoteles als Merkmal der mittleren oder gemiſchten Theologie hervorhebt: ſie ſetze das göttliche Princip als das Uranfängliche, keiner Entwickelung bedürftige. Die Verwandlung des Zeus in Eros bezeichnet nur, mit Rückgang auf alte Ueberlieferung, die als Liebe waltende Kraftthätigkeit des Zeus.

---

24) Procl. in Plat. Tim. 155.

35) Clem. Alex. Strom. VI. 621, a. vgl. p. 642, a und Max. Tyr. Dissert. XXIX, 304 Davis.

36) Celsus b. Orig. c. Cels. VI, 303. vgl. Euseb. Praep. evang. II, 20 Max. Tyr. l. l.

37) S. Preller im Rh. M. Anm. 14. 15.

Bei Homer dürfen wir Entscheidung weder für die eine noch für die andre theologische Auffassungsweise suchen. Als dunkler Hintergrund nur erscheinen in den homerischen Gedichten die Sagen von vorweltlichen Potenzen, wie von den Titanen und Kronos; eingreifend in die Handlung treten blos die olympischen Götter hervor, — keineswegs ohne menschliche Schwächen, von Liebe und Haß in ihren Handlungen geleitet, wie wir es bei Menschen finden, und doch wiederum weit erhaben über das menschliche Dasein. Sie sehen, wissen und vermögen Alles, sind der Urquell der Gaben der Menschen, lenken ihre Schicksale, und die Vollkommenheiten, die sich bei den übrigen Göttern vereinzelt finden, haben in Zeus und demnächst in Pallas Athene, seiner unmittelbarsten Zeugung, zur Einheit sich zusammengeschlossen; diese sind die Träger und Gipfelpunkte der göttlichen Macht und Vollkommenheit. Auch ist die göttliche Macht nicht einem blindwirkenden Schicksale unterworfen, vielmehr Aesa oder Moira sollen Töchter des Zeus oder des Dämon sein [38]). — Doch beschränken die Götter einander noch gegenseitig; die Einheit tritt hinter der Mannichfaltigkeit zurück. Antrieb zur philosophischen Forschung konnten die homerischen Gesänge dem alten unbefangen sie auffassenden Griechengeiste nicht gewähren, wohl aber Gegensatz gegen eine so bunte, mit menschlichen Schwächen behaftete Götterwelt hervorrufen. Und so richtet denn die Philosophie sehr bald gegen sie ihre Angriffe, die noch bei Plato mit solcher Heftigkeit hervortreten, daß darüber die Natur und die Richtung der epischen Dichtung übersehn wird. In ähnlicher Weise verhält sichs mit Hesiodus, und in der That konnte auch der bei ihm hinzukommende Glaube an Dämonen und an die Inseln der Seligen als Sitz der Heroen, jene Anstände nicht beseitigen.

3. Eine Reihe von Jahren hindurch war die Poesie der Griechen episch geblieben; Homer begeisterte die Dichter und gab ihnen Stoff. Der epischen Verherrlichung der Heroen schloß unmittelbar der Hymnus sich an, und der Hexameter war nicht minder geeignet die Thaten der Götter als die der Heroen zu besingen. Auch die

38) S. Welckers Mythol. I, 187.

theogoniſche Dichtung mußte ſich ſeiner bedienen, und als Heſiodus von den Freuden, Sorgen und Mühen des Landbaues in ſeinen Werken und Tagen zu ſingen unternahm, fand er im epiſchen Versmaß die geeignete Form. Anders, als das Bedürfniß erwachte die Ereigniſſe und Verwickelungen der Gegenwart in den Kreis der Poeſie zu ziehen, in ihr die Gluth der perſönlichen Empfindungen und Gedanken auszuſprechen und zu veredeln. Dazu bedurfte es einer reicheren Mannichfaltigkeit des Versmaßes, und ſo entſtanden nach und nach der dem Hexameter in der Elegie hinzugefügte Pentameter, das jambiſche, trochaiſche und die große Fülle äoliſcher und doriſcher Metren, je nach Verſchiedenheit des Gegenſtandes und der begleitenden Stimmung, mit der Feinheit des helleniſchen Sinnes angewendet. Aber dieſe Erweiterung des Umfangs der Poeſie mußte Vertiefung der Gefühle und Gedanken zur Folge haben.

Das Beſtreben das ſittliche und religiöſe Bewußtſein zu läutern ſcheint ſchon bei den älteren Dichtern der neuen Aera hervorgetreten zu ſein; nur ſo konnte wohl Plato Archilochus den weiſeſten der Dichter nennen, wenngleich wir den beſtimmtern Sinn dieſes Lobes aus den Bruchſtücken des Dichters uns nicht hinlänglich zu verdeutlichen vermögen. Wie aber ſpäter das mehr und mehr ſich entwickelnde philoſophiſche Bewußtſein bei Pindar und in der dramatiſchen Dichtung mehr oder weniger ſeinen Wiederklang fand, wird ſich demnächſt Gelegenheit finden kurz hervorzuheben. Von jener Vertiefung des Bewußtſeins kurz vor oder gleichzeitig mit den erſten Verſuchen den Grund der Dinge zu begreifen, zeugt auch das ebenda hervortretende Beſtreben die kosmo-theogoniſchen Ueberlieferungen einerſeits zu ſammeln oder zu geſtalten (Onomakritus iſt ein wahrſcheinlich jüngerer Zeitgenoſſe des Thales), andrerſeits ſie in der Weiſe der mittleren Theologen auszubilden. Nicht minder zeugt davon was uns von dem Wechſelverkehr der ſogenannten ſieben Weiſen berichtet wird. Das Thatſächliche darüber feſtzuſtellen waren ſchon Demetrius Phalereus und Dikäarchus beſtrebt geweſen. Erſterer hatte Ol. XLIII, 3 (das Archontat des Damaſius) als Beginn derſelben bezeichnet, letzterer die ſogenannten

Weiſen als Geſetzgeber und Männer von Einſicht, im Unterſchiede von Philoſophen, gekennzeichnet[39]). In allen im Uebrigen von einander abweichenden Verzeichniſſen werden als ſolche Weiſe, deren ſchon Plato ſieben aufzählt[40]), Thales, Solon, Bias von Priene und Pittakus, der auf zehn Jahre gewählte Aeſymnet von Mitylene genannt, und nächſt dieſen von den meiſten, Periander, der Tyrann von Korinth, Kleobulus von Lindus und Chilon der Lakedämonier ihnen hinzugefügt, — lauter Männer von hervorragender Stellung. Des Bias ſprichwörtlich gewordener Beredtſamkeit erwähnt ſchon Hipponax, des Ariſtodemus, gleichwie des Pittakus, der mit letzterem zerfallene Alkäus, und Pindar rühmt als Spruch der Weiſen das: Nichts zu viel[41]). Die Sage von dem Dreifuß, der dem weiſeſten unter ihnen habe zu Theil werden ſollen, ſowie die Siebenzahl, und daß Sprüche derſelben am Tempeleingange in goldener Schrift eingegraben waren, ſcheint auf Beziehung zum delphiſchen Orakel hinzuweiſen[42]). Die Mahnungen zum Maßhalten, zur Selbſterkenntniß, zur Tugend im Unterſchiede von der Luſt, zur Erhebung des Geiſtes über den Leib, zur Achtung vor dem Volk[43]) und Aehnliches, bezeichnen die Art und Richtung der Weisheit dieſer Männer. Der Verſuch, den ſchon Demetrius Phalereus gemacht und Andre wiederholt hatten, ſolche Sprüche zu ſammeln und je auf ihren Urheber zurückzuführen, konnte wohl nur ſehr theilweiſe gelingen, und was uns davon aufbehalten iſt, zeigt das Mißliche deſſelben. Dieſe Sammlungen enthalten unbezweifelt manches Neuere dem Alten beigemiſcht. Eine eindringliche kritiſche Behandlung des Ueberlieferten wird noch vermißt. Die metriſch gefaßten

39) Diog. L. I, 22. 40.

40) Plat. Protag. 343, a.

41) Hippon. bei Bergk (Poetae lyr. graeci) fr. 79. — Alcaeus ib. fr. 50. 37. — Pind. fragm. XI, 201. mit Diſſens Anm.

42) Emlins' griech. Geſch. I, 425 f. vgl. Plat. Protag. 343, a.

43) *μηδὲν ἄγαν — τὸ μέτρον ἄριστον — γνῶθι σεαυτόν — αἱ μὲν ἡδοναὶ θνηταὶ αἱ δ' ἀρεταὶ ἀθάνατοι — ἡδονὴν φεύγε· αὕτη λύπην τίκτει — νοῦν ἡγεμόνα ποιοῦ — τὸν τοῦ δήμου ἐχθρὸν πολέμιον νομίζειν.*

Sprüche sind, wenn auch ächt, wenig bezeichnend[44]). Wie jene Weisen im Verkehr mit einander zu ihren körnigen Sprüchen gelangten und sie schärften, veranschaulicht uns einigermaßen die an Mimnermus gerichtete Mahnung des Solon, nicht das sechzigste Jahr als Lebensziel zu setzen, und mehr noch, wie Simonides den Ausspruch des Pittakus, schwer sei es tugendhaft sein, durch die Worte steigert: „Gott allein mag der Ehre theilhaft sein; dem Menschen ist nicht möglich nicht schlecht zu sein, welchen ein rathloses Schicksal darniederwirft"; oder wie er die übermäßige Verherrlichung einer Statue in einem Sinngedichte oder Ausspruche des Kleobulus, durch die Entgegnung zurückweist: „Alles ist geringer als die Götter; einen Stein zerbrechen auch sterbliche Hände"[45]).

Aehnliche Sprachweisheit finden wir auf mannichfache Lebensverhältnisse angewendet, vorzüglich in den Bruchstücken des Solon. Ueberzeugt von der Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung, tritt er dem Wahne derer entgegen, welche selbstverschuldete Uebel auf Fügung der Götter zurückführen, oder die nicht eingedenk seien, wie Zeus das Ende (die Erfüllung von Allem) im Auge habend, wenn auch spät, an dem Uebelthäter oder ihrem Geschlechte das Böse räche, und daß Dike schweigend des Geschehenden und Gewesenen kundig, im Laufe der Zeit die Strafe verhänge[46]). Nicht minder macht er das Mittelmaß als Norm der von ihm gepriesenen Wohlgesetzlichkeit (εὐνομίη), und zwar in Beziehung auf seine eigne Gesetzgebung[47]), geltend. Und wie sein darauf bezügliches Gedicht von dem Bedürfniß zeugte über Zweck und Richtung seiner Gesetzgebung erläuternd sich auszusprechen, so hatten auch Zaleukus und Charondas ihren Gesetzen befürwortende Prooemien vorange-

44) s. d. Sammlungen bei Orelli, Opuscula Graecor. veterum sententiosa I, 138 ff. u. b. Mullach, Fragm. Philosophorum graecorum I, 203 ff.

45) Solon. fr. 20 Bergk. — Plat. Prot. 339, bei Bergk fr. 5. — Diog. L. I, 89 b. Bergk fr. 57.

46) Sol. fr. XI, 1 vgl. IV, 1. — XIII, 17. 75. — IV, 14.

47) ib. IV, 31. V. 5. VI.

ſtellt[48]). Man ſah ein, daß es der Verſtändigung über die Satzungen bedürfe.

Die Dichter des Soloniſchen und des vorangegangenen Jahrhunderts ſprechen in ähnlichem Sinne, nur minder rein, ſich aus. Klagen über die Vergänglichkeit des Irdiſchen, namentlich der Freuden der Jugend, über die Beſchwerden des Alters, über die Unzuverläſſigkeit und Schlechtigkeit der Menſchen, über die Tücke des Schickſals, und Mahnungen, der Freuden des Lebens zu genießen, kommen bei ihnen hinzu. Doch darf man wohl ſagen, daß das religiöſe und ſittliche Bewußtſein noch vor dem Anfange der philoſophiſchen Theorien mit den Zeichen lebendigerer, das Leben durchdringenderer Ueberzeugung bei jenen Dichtern hervortritt als im vorangegangenen Epos, und daß bei ihnen Ergebung in den Willen der Götter hinzukommt, auch wenn er noch hin und wieder als Fügung der Moiren oder Keren bezeichnet wird[49]). So preiſt Archilochus das mannhafte Dulden als Gegengewicht gegen die Uebel, mahnt des Glücks ſich zu freuen, die Uebel ohne Ungeduld zu tragen, eingedenk des den Menſchen beſchiedenen Wechſels[50]); er getröſtet ſich der ſchrankenloſen Allmacht des Zeus, der die guten und böſen Werke der Menſchen ſchaue, ja über das Thun der Thiere walte, und auch die Strebungen der ſchwachen Menſchen lenke, deren Gedanken durch ihre Begegniſſe beſtimmt würden. Den Göttern ſollen wir daher Alles anheimſtellen[51]). Aehnliches über die Allmacht des Zeus finden wir bei Simonides von Amorgos und Terpander, und bei erſterem zugleich Mahnung zu ſtandhafter Ausdauer im Mißgeſchick[52]). Alkman ſucht den Begriff der Tyche (des Zufalls) mit dem der göttlichen Fügung auszugleichen,

48) Cic. de Legg. II, 6. de legis laude dicam, quod idem Zaleucum et Charondam fecisse video.

49) Mimnerm. fr. II, 5. Archil. 15.

50) Archil fr. 9, 5 *κραιερὴ τλημοσύνη.* — 68, 6 *ῥυσμός.*

51) Arch. fr. 76 — 87. — 72. *τοῖος ἀνθρώποισι θυμός, κτλ.* — 58 *τοῖς θεοῖς πιθεῖν ἅπαντα.*

52) Simon. 1. Terpander 1.

indem er sie Tochter der Prometheia (des Vorbedachts) und Schwester der Eunomia und Peitho (der schönen gesetzlichen Ordnung und der Ueberredung) nennt, und bei Sappho finden wir inmitten heißer Liebesglut, Anerkennung des unbedingten Werthes der Tugend und der Keuschheit[53]).

Begriffliche Entwickelung des sittlichen Bewußtseins ward zunächst geweckt durch das tief gefühlte Bedürfniß nach sittlicher Staatsordnung. Die schöne Gesetzlichkeit (Eunomia), welche Solon besang und zu begründen bestrebt war, wird auch sonst noch in dieser Periode gepriesen, mochte sie nun, wie von Phokylides im demokratischen, oder im aristokratischen Sinne gefaßt werden, wie von Theognis. Nur von der Gnomendichtung des letztern ist uns eine zur Charakteristik einigermaßen zureichende Anzahl von Bruchstücken aufbehalten worden. Der Tugend nachzustreben mahnt er und zur Gerechtigkeit Liebe zu fassen (V. 465). Auch gezwungen lehrt er, soll man nichts Böses thun (V. 1051), und gerade seien immer die Handlungen der Guten (V. 1026). Die Wahrheit preist er als das gerechteste der Dinge (V. 1228) und will nichts Schönes (Gutes) dem Manne zugestehn, dem Lüge anklebt (V. 609), Keine Sorge soll uns näher stehn als die für Tugend und Weisheit. Doch weder gut noch böse ist der Mann ohne Hülfe des Dämon (V. 166. 172). Als Spruch der Musen führt er an, wer nicht schön, sei auch nicht lieb (V. 17), und dem Gerechten, sagt er, sei nichts herrlicher als das Wohlthun (V. 547). Auch die Frage muß er sich aufgeworfen haben, wie man der Tugend sich versichert halten könne? und er antwortet, wenn man an bösen Werken weder leidend noch thätig sich betheilige (1177). Nicht aber soll man sich rühmen hoch in der Tugend zu stehn (129); tadellos sei keiner der Menschen hienieden (799, 902). Nicht zwar schlecht von Geburt sind die Menschen, aber mit schlechten in Freundschaft verbunden, lernen sie schmähliche Thaten und Worte und Uebermuth (305). Ganz im Sinne des griechischen Begriffs vom Staate preisen Phokylides (fr. 17) und Theognis (V. 147)

53) Alcm. fr. 55. — Sappho, fr. 80. 101. — 29.

in gleichlautenden Verſen die Gerechtigkeit als Inbegriff der Tugenden, und das Maßhalten [54]); doch letzterer zugleich die Frömmigkeit, der die Hoffnung (Ἐλπίς) folge; auch warnt er vor dem gottloſen Meineide (1195), gleichwie vor dem Uebermuth, dem von der Gottheit dem Menſchen zuerſt geſendeten Uebel (151. 541). Nicht minder tritt der Begriff der Beſonnenheit (σωφροσύνη) hervor (754), nur freilich mit der Klage, daß auch der Beſonnene fehle und dem Unbeſonnenen oft die Meinung folge (Gelingen zu Theil werde), und obgleich ſchlecht, er zur Ehre gelange (665). Ueberhaupt vermag Theognis' bewegliches und leidenſchaftliches Gemüth nicht gleichwie Solon, die bei ihm ſich ausſprechenden ſittlich religiöſen Ueberzeugungen feſt zu halten. Zwar auch er ermahnt zur Ausdauer in ſchlimmen wie in guten Fügungen [55]) und getröſtet ſich der geraden Gerechtigkeit der unſterblichen Götter (329), aber klagt daß Gott dem bös handelnden Gelingen verleihe und Rettung aus der Thorheit (589), daß auch Wohlberathene mit ſchlimmen Dämon zu kämpfen haben (162); und häufig zeigt ſich Unmuth über die vermeintliche Ungerechtigkeit des Schickſals oder der Götter [56]), ſowie über die Unſtätheit des Glücks (577) und über das dem Menſchen verſagte Vermögen zu erkennen was den Göttern wohlgefällig (381). Ja, Verleitung zum Irrthum wird dem Dämon beigemeſſen (404). Mit ſelbſtiſcher Ueberhebung (447) hält er die Welt für durch und durch verderbt und vermag auch nicht zum Vertrauen zu Freunden zu gelangen. Rachedurſt iſt ihm mit Archilochus und A. gemein.

Wenn ich ſage daß in dieſer Periode das ſittlich religiöſe Bewußtſein ſich vertieft habe, ſo bin ich weit entfernt zu behaupten, die auftauchenden reineren Vorſtellungen ſeien folgerecht feſtgehalten, oder gar zum Volksglauben geworden. Die Götter bleiben menſchlicher Natur [57]) bis ſie der Wahrheit der geoffenbarten Religion

54) Phocyl. 12. Theogn. 220. 231. 335. 401. 479. 543. 614. 678. 876. 945.

55) v. 320. 355. 441. 555.

56) 289. 315. 345. 660. 683. 713.

57) ἀνθρωποφυεῖς, Herod. I, 131.

weichen müſſen. Weder ihre Ewigkeit noch ihre Glückſeligkeit iſt eine unbedingte, wenngleich die Menſchen im Unterſchiede von ihnen Tagesfliegen heißen. Doch tritt bei den ernſtern Dichtern dieſer und ohngleich mehr noch der unmittelbar darauf folgenden, ſchon in die Anfänge der Philoſophie hinüberreichenden Periode des Pindar und der attiſchen Tragiker die Unerforſchlichkeit der göttlichen Rathſchlüſſe, ihr Allwalten in Bezug auf Sinnesart und Schickſale der Menſchen, mit Zurückführung der Moira und Aeſa auf den Beſchluß der Götter oder auf Zeus, ſchon viel beſtimmter als früher hervor, und damit die Ahndung, wenn auch nicht der deutliche Begriff, einer heilig und gerecht waltenden Vorſehung. Daran aber ſchließt ſich allmählig der in jener Periode noch gar nicht zur Geltung gelangende Glaube an gerechte Vergeltung nach dem Tode. Nur den Meineidigen oder Frevler an den Göttern ſoll bei Homer nach dem Tode Strafe treffen [58]). Wie ſie aber an den körperloſen Schatten, denen nur der Genuß des Opferblutes vorübergehend Sprache und Bewußtſein zurückbringen kann, ſich vollziehen ſoll, darüber ſcheint der Dichter ſich nicht Rechenſchaft gegeben zu haben. Er mußte dazu beſondere Ausnahmsfälle vorausſetzen, gleichwie er die Fortdauer der Beſinnung des Tireſias und was er von den Tyndariden, von Menelaus und Rhadamanthys, oder vom Herakles dichtete, auf beſondere Gunſt der Götter zurückführte [59]). Die Vorſtellung vom Elyſium, das Homer nur einzelnen Begünſtigten vorbehält, erweitert ſich bei Heſiodus zu dem Begriff der die Heroen in ſich aufnehmenden Inſeln der Seligen, und der Glaube an Dämonen als einer Uebergangsſtufe vom ſterblichen zum unſterblichen Daſein, tritt vermittelnd ein. Während bei Homer die Seele von dem leiblichen Daſein, als dem Selbſt des Menſchen, unterſchieden wird, hatte heilige Sage das Erdenleben als eine Gefangenſchaft, den Leib als Grab der Seele bezeichnet [61]) und

58) Il. III, 278. Odyss. XI, 575.

59) Odyss. XI, 297. — IV. 561. XI, 600.

60) Hesiod. Op. et Dies 159 ff. — 120 ff. 139 f. 250 ff.

61) ob. S. 20, 20.

mahnte die Seele zu reinigen und zu erheben [62]). Aehnliches finden wir bei den Orphikern, und in dieſelbe Periode (des ſiebenten und ſechſten Jahrh. v. Ch.) fällt auch die Verbreitung der eleuſiniſchen Myſterien, die durch Weihen, ſymboliſche Handlungen und Schauſtellungen, nicht durch Lehren, den Glauben an Unſterblichkeit der Seele und an Vergeltung nach dem Tode, aufs eindringlichſte zu wecken oder nähren wußten. Der homeriſche Hymnus an die Demeter iſt ſchwerlich ſpäter als um die dreißigſte Olympiade entſtanden [63]).

62) Plat. Phaedo 62, b. Cratyl. 400, c. Charmid. 156, d.

63) S. vor Allem Welcker's griech. Götterlehre II, 511 ff. und das Zeugniß des Ariſtoteles bei Syneſius ib. 536, 1.

Erſte Periode der griechiſchen Philoſophie.

Um zu einer der thatſächlichen Entwickelung entſprechenden Gliederung der erſten Periode der griechiſchen Philoſophie zu gelangen, dürfen wir nicht Unterſchiede zu Grunde legen, die erſt in ſpäterer Zeit aus einander treten und wovon in jener Periode ſich kaum die erſten Spuren finden. So aber verhält ſichs mit dem Unterſchiede von Realismus und Idealismus; er läßt ſich nicht einmal in der nachſokratiſchen Philoſophie als Grund oder Merkmal verſchiedener Richtungen betrachten, geſchweige denn in der erſten Periode. Darin kommen alle ihr angehörigen Richtungen überein, daß ſie den Principien, zu denen ihr Denken ſie führt, Realität, eine von unſrem Denken unabhängige Wirklichkeit, unbedenklich beilegen. Eben ſo wenig können wir, nach dem Vorgange alexandriniſcher Hiſtoriker, die verſchiedenen philoſophiſchen Richtungen auf die urſprünglichen Stammverſchiedenheiten der Jonier und Dorier zurückführen; wie ſehr dieſe auch die verſchiedenen Dichtungsarten beſtimmt haben mögen, — in der Philoſophie werden ſie mehr und mehr durch die Wechſelbeziehungen, die ſchon früh unter den verſchiedenen Theorien nachweislich ſind, ausgeglichen und laſſen ſich kaum in den Anfängen derſelben feſtſtellen.

An ihre Stelle treten die treibenden Momente fortſchreitender Entwickelung der Begriffe. Nicht blos die Urheber der Phyſiologie ſind Jonier, ſondern eben ſo Pythagoras und Xenophanes, die Urheber zweier Richtungen, an deren Fortbildung zugleich Dorier und Jonier ſich betheiligen. Auch Empedokles, Demokrit und Anaxagoras werden zu ihren Annahmen nicht durch Stammeigenthümlichkeit, ſondern durch die Aufgaben geführt, welche im Laufe der philoſophiſchen Entwickelung nach und nach hervorgetreten waren.

Die Philoſophie ging, wie Ariſtoteles[1]) es treffend bezeichnet, von der Frage nach dem Grunde der Dinge aus, woraus Alles werde und worin Alles wiederum ſich auflöſe, und wähnte zuerſt dieſen Grund innerhalb des Werdenden und ſich Verändernden finden zu können. Bald aber ward ſie über das Erſcheinende hinausgeführt, inne werdend, daß alles Werdende ja nur eine beſondere Beſtimmtheit des inhaftenden Grundes ſein könne. Schon Anaximander, der zweite in der Reihe der joniſchen Phyſiologen, bezeichnet ihn als das von aller beſonderen Beſtimmtheit freie Unendliche oder Beſtimmungsloſe. Heraklit ſetzt, um dieſen Begriff denkbar zu machen, an ſeine Stelle den der Bewegung, als reiner Kraft des Werdens. Er beginnt eine neue Epoche der Entwickelungen und erhebt ſich in der Ableitung der Erſcheinungen aus dieſem Princip wie in der Faſſung deſſelben weit über ſeine Vorgänger. Aber nur Verſchiedenheit in der Darſtellung ſeiner Theorie, nicht weiterer Fortſchritt hätte ſtatt finden können, wäre nicht der Begriff des dem Werden undurchdringlichen Seins hinzugetreten; und in der That hatte ſchon vor ihm Xenophanes die Nothwendigkeit der Vorausſetzung eines ſolchen Seins mehr gefühlt als deutlich erkannt. Die begriffliche Erkenntniß dieſer Nothwendigkeit führt Parmenides und die ihm folgenden Eleaten zur Enthüllung des Widerſpruchs zwiſchen dem ſchlechthin beharrlichen Sein und dem Werden. Durchdrungen von der Denknothwendigkeit, ein ewiges, dem Werden nicht unterworfenes Sein vorauszuſetzen, entſchließen ſie ſich die in ſtetem Wechſel begriffene Welt der Erſcheinungen zum Schein herabzuſetzen: — ein Vorſpiel des neueren engliſchen Idealismus, aber auch nur ein Vorſpiel; ſie halten die Vermittelung des Widerſtreits darum für ohnmöglich, weil ſie, wie Ariſtoteles bemerkt, ihr einiges Sein doch wiederum in der Weiſe der

1) Metaph. I, 3. 983, b, 8. — Daß Ariſtoteles die Pythagoreer den Joniern gegenüber ſtellt und von beiden die Eleaten ſondert, zu den Joniern aber auch Anaxagoras, Empedokles und Demokrit rechnet, habe ich in m. Handbuche I, 106, a nach Phys. I, 2. 5, 4 de Caelo III, 1, und Metaph. I, 5. 3. 4 nachgewieſen.

Weſenheit des ſinnlich Wahrnehmbaren faſſen [2]). Die nächſte Aufgabe mußte ſein, an einer Vermittelung der Begriffe des Seins und des Werdens ſich zu verſuchen, d. h. ein Seiendes in der Welt der wandelnden Erſcheinungen nachzuweiſen. Die Löſung dieſer Aufgabe unternahm zuerſt Empedokles; indem er aber neben ſeiner Vierheit qualitativ unveränderlicher Elemente, die bewegenden Kräfte ſelbſt wiederum als ein Seiendes faßte, veranlaßte er einerſeits Anaxagoras an die Stelle derſelben als höheren Begriff der Kraft, den Geiſt zu ſetzen, in ſeiner Unabhängigkeit von all und jeder Beſtimmtheit des Stoffes, und dieſen als das unwandelbar Seiende in einer unendlichen Mannichfaltigkeit ewiger, je qualitativ beſtimmter Stofftheilchen zu ſuchen; andrerſeits rief er die Verſuche der Atomiker hervor, alle Veränderungen auf bloße Miſchung und Sonderung letzter untheilbarer Stofftheilchen zurückzuführen und daraus die Allheit der Erſcheinungen, geiſtiger wie ſtoffartiger, abzuleiten. Der Verſuch mit Außerachtlaſſung des Begriffs eines unveränderlichen Seins zu der Vorausſetzung eines einigen und zugleich kraftthätigen Urſtoffs zurückzukehren, wie der des Apolloniaten Diogenes, iſt eine in die weitere Entwickelung der Philoſophie nicht eingreifende Epiſode. — Aber ſchon vor der Zeit des Heraklit war durch Pythagoras eine neue Entwickelungsweiſe angebahnt worden, die von ſittlich religiöſen Zwecken ausgehend, zu der Annahme führte, das Princip der Dinge und ihrer Veränderungen finde ſich in der Zahl: ſie ſei die inhaftende Weſenheit der Dinge und Grund ihrer Beſtimmtheiten und Veränderungen; denn ihre Verhältniſſe ſeien ohne Täuſchung (ſchlechthin gewiß) und ohne ſie ſei das Sein der Dinge nicht denkbar. Aus der Begründungsweiſe dieſer Annahme ergibt ſich daß hier zuerſt die Frage nach der Gewährleiſtung für die Wahrheit unſrer Erkenntniſſe auftauchte. Doch auch hier ſuchte man das Kriterium für die Wahrheit der Erkenntniſſe noch nicht im Begriff, ſondern in einem vermeintlich der Welt der Erſcheinungen inhaftenden, ſie bedingenden und in ihr nachweislichen Schema. Während jedoch

2) Ar. de Caelo III, 1. 298, b, 21 vgl. Metaph. IV, 5. 1010, 1.

die andern Richtungen und ihre Entwickelungen in ſolchem Verhältniß zu einander ſtehn, daß die nachfolgenden von den vorangehenden bedingt werden, bleibt der Pythagoreismus, wenngleich mehr oder weniger gekannt, ohne erheblichen Einfluß auf die übrigen Richtungen. Endlich löſen die bisherigen philoſophiſchen Beſtrebungen in ein ſophiſtiſch ſelbſtiſches Spiel mit Begriffen ſich auf; an die Stelle des lauteren Strebens nach Wahrheit, tritt der Verſuch das bloße Dafürhalten des Subjekts und ſeine ſelbſtiſchen Zwecke mit den Mitteln begrifflicher Gewandtheit zur Geltung zu bringen.

Demnach werden wir 1) von der ältern joniſchen Phyſiologie, mit Einſchluß der heraklitiſchen Lehre; dann 2) von den Eleaten, 3) von den Verſuchen zu handeln haben den Gegenſatz zwiſchen Sein und Werden zu vermitteln; 4) von der pythagoreiſchen Lehre und 5) von den Sophiſten. Von der in meinem Lehrbuche beobachteten Abfolge gehe ich alſo, und ſchon in einer Reihe von Jahren, darin ab, daß ich die Eleaten zwiſchen die älteren Jonier und diejenigen Phyſiologen (ſo bezeichnet Ariſtoteles dieſe wie jene) ſtelle, die an der Vermittlung zwiſchen den Lehren vom unbedingten unveränderlichen Sein und vom ewigen Werden ſich verſuchen.

Zeller dagegen faßt die älteren Jonier mit den Eleaten und Pythagoreern im erſten Abſchnitte zuſammen, Heraklit mit Empedokles und den folgenden Vermittlern, im zweiten Abſchnitt und läßt die Sophiſten im dritten folgen. Die älteren Jonier ſollen ihm zufolge von der Annahme ausgegangen ſein, daß alles beſondere Sein nur eine eigenthümliche Form des allgemeinen Seins ſei, und dieſes noch unmittelbar als Stoff gefaßt haben; wogegen die Eleaten und Pythagoreer gleichfalls die Frage nach dem Sein, nicht die nach dem Werden, zu Grunde legend, es einerſeits als das ſchlechthin unſinnliche Sein des Gedankens, andrerſeits als die allgemeine Form des Sinnlichen, d. h. als die Zahl näher beſtimmt hätten. Erſt mit Heraklit ſoll die Frage nach dem Sein in die nach dem Werden und ſeine Stufen übergegangen ſein. Aber 1) die Vorausſetzung daß jene drei Richtungen nur ein ruhendes Sein geſucht hätten, widerſpricht wie dem oben angeführten Zeug-

niſſe des Ariſtoteles, ſo den Lehren jener drei Richtungen, vorzüglich, jedoch nicht ausſchließlich, der der joniſchen Phyſiologen; 2) nicht der Unterſchied des Sinnlichen und Unſinnlichen liegt dem Gegenſatz der Eleaten gegen die Jonier zu Grunde, ſondern das Innewerden daß Veränderung ein Sein vorausſetze und die Ueberzeugung von der Unveräußerlichkeit dieſes Begriffs, veranlaßt die Eleaten ihn, gegen den Widerſpruch der wechſelnden Welt der Erſcheinungen, in ſeiner ganzen Schärfe aufrecht zu halten; 3) kann nicht eingeräumt werden daß die Frage nach dem ruhenden Sein die Zahlentheorie der Pythagoreer hervorgerufen habe. So wie aber Zeller nach keineswegs nachweislicher Uebereinſtimmung jene drei Reihen verbindet, ſo trennt er 4) auch was nach inneren Beziehungen aufs engſte verbunden iſt; Heraklit hat im Anſchluß an die joniſchen Phyſiologen, zunächſt an Anaximander, nur den letzten Schritt auf der Bahn gethan, die ſie eröffnet hatten. Ebenſo läßt er, indem er Empedokles, Anaxagoras und die Atomiker ausſchließlich dem Heraklit anſchließt, ihre Beziehungen zu den Eleaten und ihr Beſtreben außer Acht, die Lehre vom ewigen unveränderlichen Sein mit der vom ewigen Werden zu verſöhnen.

Endlich hat man die drei Hauptrichtungen der vorſokratiſchen Philoſophie auch wohl nach den drei Hauptzweigen der Philoſophie unterſchieden, und mit Recht werden die Jonier, Empedokles, Anaxagoras und die Atomiker mit einbegriffen, als Phyſiker oder Phyſiologen ſchon von Ariſtoteles bezeichnet, und bei den Pythagoreern und Eleaten die Anfänge der Ethik und Dialektik geſucht[3]). Aber auch nur die erſten Anfänge dieſer beiden Disciplinen finden ſich bei ihnen, während ſie, gleichwie die joniſchen Phyſiologen, ihr Hauptaugenmerk auf die Erkenntniß der Natur der Dinge gerichtet hatten.

Wo aber finden wir die Anfangspunkte der Philoſophie? Ariſtoteles nennt den Thales Führer ſolcher Philoſophie[4]), d. h. zunächſt der joniſchen Phyſiologie, ohne Zweifel weil dieſer ſeine

3) Magna Mor. I, 1. Aristot. b. Diog. L. IX, 25.

4) Ar. Metaph. I, 3 ἀρχηγὸς τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας.

Annahme zuerſt zu begründen verſucht hatte. „Nachdem auch viele andre vorangegangen“, fügte Theophraſt[5]) hinzu, und Plato[6]) ſtellt ihn mit Anacharſis auf eine Linie; gehörte ja auch Thales den ſogenannten ſieben Weiſen an. Diogenes Laertius[7]) läßt, ohne Zweifel nach dem Vorgange alexandriniſcher Hiſtoriker, die Reihe joniſcher Phyſiologen erſt mit Anaximander beginnen, wahrſcheinlich weil dieſer erſt ſein Princip über das Gebiet des Sinnlichwahrnehmbaren erhob und zuerſt ſeine Lehre in einer Schrift entwickelt hatte. Jedoch ſetzt ſeine Theorie Anfänge voraus, wie wir ſie bei Thales finden. Wir beginnen daher mit ihm, wenngleich er augenſcheinlich über das Mittelgebiet zwiſchen wiſſenſchaftlicher Begründung und der den ſogenannten ſieben Weiſen eigenthümlichen Reflexion ſich noch nicht erhoben hatte. Wenn aber alexandriniſche Hiſtoriker, denen Diogenes von Laerte folgt, vom Thales an bis auf Anaxagoras und die Atomiker, mit Einſchluß derſelben, eine ununterbrochene Reihenfolge von Lehrern und Schülern annahmen, ſo ließen ſie nicht nur die nachweislichen ſondern auch die möglichen chronologiſchen Verhältniſſe außer Acht, und ebenſo die Abhängigkeit der ſpäteren joniſchen Phyſiologen von der eleatiſchen Lehre.

5) Simpl. in Ar. Phys. f. 6 *πολλῶν καὶ ἄλλων προγεγονότων*

6) Plato de Rep. X, 600, a.

7) Diog. L. I, 13 vgl. II, 1.

Erſter Abſchnitt.

Die ältere joniſche Phyſiologie.

Die Anfänge der Philoſophie finden wir in dem geſegneten Jonien, der Wiege der Dichtkunſt, und zwar in der Stadt, deren achtzig Kolonien über einzelne Küſten des Mittelmeeres, über die Propontis und das ſchwarze Meer ſich erſtreckten. Mit demſelben Rechte und wahrſcheinlich auch aus gleichem Grunde, mit und aus welchem Ariſtoteles die Anfänge der Phyſik auf Thales zurückführte, betrachtete Eudemus der Rhodier ihn als Urheber der Geometrie und Aſtronomie, und ließ, obgleich nur die erſten Anfänge der Geometrie auf ihn zurückführend, in Uebereinſtimmung mit Herodot und vielleicht noch ältern Schriftſtellern, ihn eine Sonnenfinſterniß vorausſagen[1]), die nach Oltmanns Berechnung in das J. 609 v. Ch., nach Airy's in d. J. 585 gefallen ſein würde[2]). Wie er zu ſolcher Vorherſicht in Stand geſetzt worden, ob durch Benutzung babyloniſcher Ueberlieferungen, oder wie ſonſt, bleibt ungewiß. Zufolge der Angaben des Herodot[3]) rieth er dem Kröſus

1) Diog. L. I, 23. vgl. 27. Simplic. in Arist. Categ. Schol. 65, 30 Apulei, Florid. IV, 38 Beroald. — Auf die ihm von Herodot (I, 74) und Eudemus bezeugte Vorherſagung einer Sonnenfinſterniß ſcheint Diog. L. I, 23 auch die ihm von Xenophanes, Heraklit und Demokrit zu Theil gewordenen Lobſprüche bezogen zu haben. — Die von Eudemus auf ihn zurückgeführten Beweiſe geometriſcher Elementarſätze b. Procl. in Euclid I, 17. 19. 44. 67. 79. 92.

2) Airy in d. philosophical Transactions CXLIII. 179 ff. und Zechs aſtronomiſche Unterſuchungen der wichtigſten Finſterniſſe S. 1053.

3) I, 75. 170.

zur Abwehr der perſiſchen Angriffe, den Halys abzudämmen und den joniſchen Griechen einen Bundesrath in Teos zu errichten.

Zweifelsohne iſt er daher als Zeitgenoſſe des Kröſus und Kyrus zu betrachten, unſicher dagegen die Angabe ſeines Geburtsjahrs (Ol. XXXV, nach Apollodor) und was mit bedeutenden Abweichungen von ſeiner Lebensdauer berichtet wird[4]). Ebenſo verhält ſichs mit den Erzählungen von ſeinen Reiſen, von ſeiner Vertiefung in Forſchung und ſeiner Klugheit im Erwerb. — Daß er ſeine Lehre in Schriften nicht entwickelt habe, wird ausdrücklich berichtet[5]) und durch die Art beſtätigt wie Ariſtoteles über die Begründung ſeines Princips und über einzelne ſeiner Lehren zweifelnd ſich ausſpricht. Wie Ariſtoteles und Eudemus zu der Kenntniß ihrer Angaben gelangt waren, läßt ſich ſchwerlich ausmitteln. Auf dieſe beiden Gewährsmänner aber und vielleicht auf hinzugekommene Aufzeichnungen des Theophraſt, läßt ſich Alles zurückführen was glaubwürdig von der Philoſophie und Mathematik des Thales uns berichtet wird; alles Uebrige iſt Folgerung aus den Angaben dieſer Männer, oder willkürliche Ergänzung derſelben.

1. Wie iſt Thales zu ſeiner Annahme gekommen, das Waſſer ſei Princip oder Element der Dinge, d. h. wie man es mit Ariſtoteles ausdrücken darf, Dasjenige woraus Alles geworden ſei und worin Alles ſich auflöſe[6])? Der nächſte Anlaß dazu mochte, wie auch Ariſtoteles andeutet, in der bei Homer gelegentlich und unvermittelt mit deſſen anderweitigen Vorſtellungen ſich findenden Angabe, Okeanos und Tethys ſeien der Götter Urquell[7]), ihm

4) Demetrius Phalereus hatte geſagt, Thales ſei unter dem Archontat des Damaſius Weiſer genannt worden (Diog. I, 212,) Apollodor, er ſei in dieſer Olymp. (XXXV) geboren (Ib. I, 37), wenngleich dieſer Alexandriner großentheils dem Eratoſthenes gefolgt zu ſein ſcheint, von welchem die Schriften des Demetrius Ph. und andrer Peripatetiker ſchwerlich unbenutzt geblieben waren.

5) Diog. L. I, 23. 44 Alex. in Ar. Metaph. p. 21 Bon. u. A.

6) Metaph. I, 3. 983, b, 8 . . 30.

7) Il. XIV, 201 . . 246 vgl. XXI, 196 und Welckers Mythol. I, 292.

ſich ergeben haben [8]). Gründe, die den Thales für dieſe Annahme gewonnen haben möchten, führt Ariſtoteles nur nach Muthmaßung an: vielleicht, weil er wahrgenommen daß die Nahrung und die Samen der Dinge von feuchter Natur ſeien, auch die Wärme, wohl nicht blos die Lebenswärme der Thiere [9]), aus dem Waſſer ſich entwickele. Wie weit die von Andern angeführten Gründe, daß auch die Geſtirne aus den feuchten Dünſten und die Pflanzen aus dem Waſſer ihre Nahrung zögen, das Abſterbende dagegen vertrockene und das Waſſer das Allumfaſſende, Belebendſte und Bildſamſte ſei [10]), bloße Folgerung und Vermuthung ſei, oder auf irgend welche Nachrichten ſich gründe, müſſen wir dahin geſtellt ſein laſſen.

2) behauptete Thales, Alles ſei voll Götter, vielleicht, wie Ariſtoteles hinzufügt, nach der Vorausſetzung, die Seele ſei dem All beigemiſcht. Legte er ferner dem Magnet eine Seele bei [11]), ſo betrachtete er ſie wohl nur als das Anziehende, Bewegende, und hat durch die zuerſt angeführte Behauptung ſchwerlich Andres beſagen wollen als daß die göttliche Kraft dem Urſtoffe inhafte, nicht

---

8) Ar. Metaph. I, 3. 983, b, 22. vgl. Meteor. II, 2. 354, b, 15.

9) wie Zeller I, 149 vorausſetzt.

10) Die Angaben bei Plut. Plac. I, 3 u. Euseb. Stob. ſind ohne Gewicht; daß aber Simpl. in Ar. Phys. f. 6 (vgl. in libr. d. Caelo in Schol. 514, 26) aus Theophraſt geſchöpft habe, iſt mindeſtens höchſt wahrſcheinlich, wie Uſener in ſ. Analect. Theophrast. nachgewieſen hat; *καὶ γὰρ τὸ θερμόν*, heißt es bei ihm, *τῷ ὑγρῷ ζῇ, καὶ τὰ νεκρούμενα ξηραίνεται, καὶ τὰ σπέρματα πάντων ὑγρὰ καὶ τροφὴ πᾶσα χυλώδης. ἐξ οὗ δέ ἐστιν ἕκαστα, τούτῳ καὶ τρέφεσθαι πέφυκε· τὸ δὲ ὕδωρ ἀρχὴ τῆς ὑγρᾶς φύσεώς ἐστι, καὶ συνεκτικὸν πάντων* Id. f. , a. b. *Θαλῆς μὲν εἰς τὸ γόνιμον καὶ τρόφιμον καὶ συνεκτικὸν καὶ ζωικὸν καὶ εὐτύπωτον τοῦ ὕδατος (ἀπεῖδεν).*

11) Arist. de Anima I, 5. 411, 7 *καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν (τὴν ψυχήν) μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι* I, 2. 405, 19 *ἔοικε δὲ καὶ Θ. ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.*

aber, wie Spätere, Cicero u. A. ihn behaupten laſſen: Gott ſei der Geiſt, der aus dem Waſſer Alles bilde. Ebenſo wenig dürfen wir mit Andren, ihm die Lehre von der Weltſeele beilegen [12]).

3. Ueber die Ableitungsweiſe der Dinge aus dem Waſſer ſcheint Thales ſich nicht erklärt zu haben; hätte er es gethan, ſo würde er der Vermittelung durch Verdichtung und Verdünnung ſich haben bedienen müſſen, wie ihm das auch Spätere unbedenklich zuſchreiben, wiewohl nach Theophraſts Angabe erſt Anaximenes Anwendung davon gemacht hatte. Als Folgerung aus ſeiner Annahme über das Princip iſt die Behauptung zu betrachten, die Erde ſchwimme auf dem Waſſer [13]). Was im Uebrigen von Späteren über die Lehren des Thales berichtet wird, iſt theils unbeglaubigt, theils augenſcheinlich erdichtet, ſofern es auf erſt ſpäter zur Sprache gekommene Probleme ſich bezieht [14]).

Vergleichen wir dieſe Anfänge der Philoſophie mit den vorangegangenen Verſuchen der ältern und mittleren Theologen über Weltbildung und ihr Verhältniß zu dem göttlichen Princip ſich zu verſtändigen, ſo können wir einen Rückſchritt in Bezug auf Umfang und Tiefe der wenn auch noch nicht zu begrifflicher Beſtimmtheit erhobenen, doch ſchon zum Bewußtſein gelangten Fragen, nicht verkennen. Es begreift ſich aber, wie der erſte Verſuch Lehren durch Schlußfolgerungen zu bewähren und auf die Weiſe wiſſenſchaftliche Verſtändigung anzubahnen, ſich in die engeren Schranken einer beſtimmt gefaßten Frage zurückziehn mußte. Die Wiſſenſchaft beginnt damit, daß ſie die auf die Welt der Erſcheinungen bezügliche Hauptfrage deutlich und beſtimmt ſtellt und in

---

12) Cic. de Legg. II, 11 omnia Deorum esse plena. De nat. Deor. I, 10 aquam dixit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. — Stob. Ecl. ph. I, 54 *νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν.* Aehnlich Andre.

13) Ar. Metaph. I, 3 *διὸ καὶ τὴν γὴν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι.*

14) S. d. ausführliche Kritik der hierher gehörigen Nachrichten bei Zeller S. 153 ff. n. Ausg.

verſtändiger Selbſtbeſchränkung die Erörterung vorzeitiger Probleme zurückweiſt. Wir werden ſehn, wie dieſer erſte ſchwache Verſuch, ein Vorſpiel der Wiſſenſchaft, eine ohngleich tiefere Faſſung der Frage ſogleich hervorrief; denn daß Anaximander von Prüfung der Annahme des Thales ausgegangen, dafür zeugt nicht nur daß beide ein und derſelben Stadt, dem glänzenden Milet, angehörten und faſt Zeitgenoſſen waren, ſondern mehr noch, daß nach dieſer Vorausſetzung der Standpunkt auf welchen Anaximander ſich ſtellte, völlig begreiflich wird. Theophraſt hatte ihn auch aller Wahrſcheinlichkeit nach unmittelbar dem Thales angeſchloſſen [15]).

II. Wenn Anaximander [1]), nach Apollodors Angabe, Ol. LVIII, 2 vier und ſechzig Jahre alt geweſen [2]), ſo wäre er Ol. XLII, 3 geboren und nach der ſehr zweifelhaften Annahme deſſelben Chronologen daß Thales' Geburtsjahr in die XXXV Ol. gefallen ſei, 28 bis 30 Jahre jünger als dieſer geweſen. Von ſeinen Lebensverhältniſſen wiſſen wir ſo gut wie Nichts und aus ſeiner Schrift, einer in ungebundener Rede ſummariſch gefaßten Darſtellung ſeiner Lehre, die ſchon zu Apollodors Zeit ſelten geweſen war [3]) und dem fleißigen Simplicius unzugänglich geblieben ſein muß, ſind nur ein Satz und einige Worte auf uns gekommen. Ob ſie auch ſeine mathematiſchen Sätze enthalten habe, wiſſen wir nicht; jedoch iſt Suidas' Anführung einer Mehrheit von Schriften des Anaximander ohne alles Gewicht [4]). Dem Eudemus aber [5]) müſſen wir glauben, daß Anaximander auch in

---

15) Simplic. in Phys. f. 6, der dem Theophraſt in d. St. augenſcheinlich folgt.

1) vgl. vorzüglich Schleiermacher über Anaximandros, wieder abgedruckt in d. philoſoph. und vermiſchten Schriften III, 2. 1. 171 ff.

2) Bei Diog. L. II, 2, wird er zugleich als Zeitgenoſſe des Polykrates bezeichnet. vgl. Plin. Hist. Nat. II, 2.

3) Diog. L. II, 2. — nach Themist. Orat XXV, 317 Hard. die erſte (früheſte) Schrift über die Natur.

4) Suid. s. v. vgl. Schleiermacher S. 205 f.

5) b. Simplic. de Caelo, Schol. I, 497, 10.

dieſer Beziehung über ſeinen Vorgänger weit ſich erhebend, die Größen und Entfernungen der Geſtirne zu beſtimmen verſucht habe, vermuthlich auch er nicht ohne Kunde von babyloniſcher Aſtronomie. Ferner ſoll er eine Sonnenuhr, deren Erfindung den Babyloniern beigelegt wird [6]), verfertigt und eine Erdtafel entworfen haben. Ariſtagoras die Griechen des Feſtlandes zur Hülfe gegen die die Griechen Aſiens bedrängenden Perſer aufrufend, zeigte in Sparta eine ſolche vor [7]).

2. In der Philoſophie erhob er ſich weit über ſeinen Vorgänger durch nähere Beſtimmung des Begriffs des Urweſens, für welches er ſich zuerſt des Ausdrucks Princip (ἀρχή) bedient haben ſoll [8]), indem er es nicht nur als das Erſte (Vorausſetzungsloſe), nie Alternde, Unvergängliche und Unſterbliche, ſondern auch als das Unendliche, Alles lenkende bezeichnete. Was aber verſtand er unter dem Unendlichen? Zunächſt ohne Zweifel, wie die alte Phyſik überhaupt, das nach Raum und Zeit Unbegrenzte, die unerſchöpfliche Maſſe des Urſtoffs [9]). Die Unerſchöpflichkeit desſelben laſſen ſpätere Berichterſtatter ihn ausdrücklich geltend machen und führt Ariſtoteles unter den Gründen an, worauf man den

---

6) Diog. II, 1 vgl. Herod. II, 109.

7) Diog. II, 2 vgl. Suid. — Herod. V, 49. Sollte Phavorinus, der berichtet hatte, εὗρε δὲ καὶ γνώμονα πρῶτος καὶ ἔστησε ἐπὶ τῶν σκιοθήρων ἐν Λακεδαίμονι (Diog. II, 1), angenommen haben, Anaximander ſei mit jener Geſandtſchaft in Sparta geweſen? vgl. Plin. Hist. II, 76.

8) Simpl. nach Theophraſt f. 6. vgl. f. 32, Hippolyt. (Ps. Orig.) c. haeres. I c. 6 p. 11 Miller.

9) Ar. Ph. Ausc. III, 4. 203, 2. b, 7 τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας. ἔτι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον... διὸ καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὡς φησὶν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων. Hippol. l. l. ταύτην (τὴν ἀρχὴν) δ' ἀΐδιον εἶναι καὶ ἀγήρω, ἣν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους.

Begriff der Unendlichkeit geſtützt habe[10]). Eben ſo gewiß iſt daß er es nicht für Waſſer oder irgend eine andre Stufe des ſtofflichen Daſeins gehalten und daß diejenigen welche das von Ariſtoteles wiederholt angeführte Mittelding (μεταξύ) zwiſchen Luft und Feuer oder Luft und Waſſer, und zwar bald das eine bald das andre dieſer Mittelweſen oder beide zugleich, auf Anaximander bezogen, den oder die von Ariſtoteles nicht namhaft gemachten Vertreter jener Annahme willkürlich ergäuzten, ohne Anhalt dafür in dem von ihnen ſchon nicht mehr geleſenen Buche des Anaximander nachweiſen zu können. Die einzige ariſtoteliſche Stelle, in der man bei Erwähnung des Mittelweſens eine Hinweiſung auf Anaximander zu finden geglaubt hat, läßt bei genauerer Erwägung keineswegs auf ihn ſich beziehn[11]). Daß Ariſtoteles keine irgend welche Beſtimmtheit des Stoffes im Unendlichen des Anaximander fand, erhellet auch daraus daß er ihm Ableitung der Dinge aus demſelben nicht durch Verdichtung und Verdünnung, ſondern durch Ausſcheidung der Gegenſätze beilegt und ihn ſo den übrigen ältern Joniern entgegenſtellt[12]). Wahrſcheinlich hat Ariſtoteles ihn auch da im Sinne, wo er ſagt, daß Einige das Unendliche nicht auf irgend einen beſtimmten Stoff, ſonderrn auf Dasjenige zurück führten, woraus all und jede Beſtimmtheit desſelben erſt geworden

---

10) ib. III, 4. 203, b, 18 *ἔτι τῷ οὕτως ἂν μόνως μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν.* vgl. III, 8. 208, 8 Simpl. f. 107 — Cic. Acad. II, 37 Plut. Plac. I. 3. 4 u. A.

11) Ar. de Caelo III, 5 . . *οἱ δ' ὕδατος μὲν λεπτότερον ἀέρος δὲ πυκνότερον, ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν.* Dieſe Stelle macht wegen d. W. *περιέχ . . ὄν* gegen Schleiermacher u. A. Hagen in d. allgem. Encykl. III, B. XXIV, 26 f. geltend, ohne zu bedenken nicht nur daß die fraglichen W. ganz wohl auch auf die ſich beziehn laſſen, welche Einheit des Urſtoffs vorausſetzen, ſondern auch ohne d. Folgende: *εἶτ ἐκ τούτου πυκνότητι καὶ μανότητι τἆλλα γεννῶσιν,* zu beachten, worin Ar. auch den Urhebern des Mittelweſens eine Ableitungsweiſe beilegt, die er dem Anaximander entſchieden abſpricht; vgl. Zeller 164 ff.

12) Ar. Phys. I, 4. 187, 20. *οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς*

ſei [13]). Und ſo faßten auch mehrere der neueren griechiſchen Berichterſtatter das Unendliche des Anaximander [14]). Auch als ein Ineinander der Geſammtheit beſtimmter Stoffe hat er ſein Urweſen nicht bezeichnet; denn wenn Ariſtoteles es als Miſchung faßt [15]), ſo verſteht er darunter, wie aus dem Zuſammenhange der Stelle erhellet, nur das Vermögen aus welchem die verſchiedenen Stoffe ſich entwickeln ſollen, und Theophraſt [16]) führt das Miſchweſen des Anaxagoras nur in ſofern auf Anaximander zurück, daß auch jener die Unendlichkeit ſeiner Urſamen als eine ewige, der Art und Größe nach beſtimmungsloſe Natur gedacht habe. Angaben Späterer, wie des Irenäus, Auguſtinus, Sidonius Apollinaris können dagegen nicht in Betracht kommen. Die Frage, ob Anaximander ſeinem Urweſen jede Beſtimmtheit des Stoffes abgeſprochen, oder nur keine beſondere beigelegt habe, möchte ſich ſchwerlich entſcheiden laſſen. Aber falls letzteres der Fall geweſen,

---

ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι (im Gegenſatz gegen die πυκνότητι καὶ μανότητι γεννῶντες), ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι κτλ. vgl. de Caelo III, 5. 303, b, 13.

13) Ar. Phys. III, 5. 204, b, 22 ἀλλα μὴν οὐδὲ ἓν καὶ ἁπλοῦν εἶναι ἐνδέχεται τὸ ἄπειρον σῶμα, οὔτε ὡς λέγουσί τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ταῦτα γεννῶσιν, οὐθ' ἁπλῶς. κτλ. Letzteres beziehen Themist. u. Simpl. auf den Anaximander.

14) Diog. II, 1 Plut. Plac. I, 3, 5 vgl. Simpl. in Phys. 111.

15) Arist. Metaph. XII, 3. 1069 b, 19 ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ. καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἓν . . καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου. vgl. de Caelo III, 3 u. Zeller I, 160 ff.

16) Theophr. b. Simpl. in Phys. 6, b. . . . εἰ δέ τις τὴν μῖξιν ἐῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, ὅπερ ἂν δόξειε βούλεσθαι λέγειν, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτὸν (τὸν Ἀναξαγόραν) λέγειν, τήν τε τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν ὥστε πάντως φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ. — Aehnlich hatte ſchon Ariſtoteles das anaxagoreiſche μῖγμα auf ein ἀόριστον oder δυνάμει ὄν zurückgeführt, Metaph. I, 8 989, 30.

ſo ſetzte er doch ſtillſchweigend die Beſtimmungsloſigkeit deſſelben voraus. Alſo nicht nur das räumlich und zeitlich Unermeßliche, ſondern auch das an ſich Beſtimmungsloſe haben wir unter dem Unendlichen des Anaximander zu denken. Aber allerdings, wie auch ausdrücklich bezeugt wird, war es ihm ein Stoffartiges [17]).

„Woraus", ſagte er, „die ſeienden Dinge geworden, darin muß auch nothwendig ihr Untergang erfolgen; denn ſie geben Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit (ihres Seins) nach der Ordnung der Zeit" [18]). Das unendliche Urweſen alſo wird als das an ſich zu ſein berechtigte bezeichnet; alles beſondere Sein ſoll ſein Seinwollen büßen, zufolge der engen ihm zugemeſſenen Schranken ſeines Daſeins. Schon dieſes Anſichſein des Unendlichen konnte ſchwerlich ohne ihm inwohnende Kraft gedacht werden; weniger noch die erforderliche Macht um die Mannichfaltigkeit des aus ihm auftauchenden und zu ihm zurückkehrenden Seins innerhalb der ihm beſtimmten Schranken zu halten. Nicht blos die Kraft der ewigen Bewegung legt Anaximander ihm bei, wie neuere griechiſche Berichterſtatter ausſagen, ſondern wie Ariſtoteles (9) mit den eigenen Worten desſelben es ausdrückt, die Kraft wie Alles zu umfaſſen, ſo auch Alles zu lenken, d. h. eine göttliche Kraft, wie wir ſagen würden, wie aber Anaximander, wenn auch erkannt, doch ſchwerlich ausgeſprochen hat. So wird er wahrſcheinlich auch unbeſtimmt gelaſſen haben, ob die Nothwendigkeit des Werdens und ſeine Abfolge als Nothwendigkeit jener Alles lenkenden Natur, oder als eine von ihm geſonderte, ihrer mächtige Vorherbeſtimmtheit zu denken ſei.

3. Wie er ſich die Erzeugung des Einzelſeins aus dem Allſein

---

17) Arist. Phys. III, 4. 203, 4. 16. *οἱ δὲ περὶ φύσεως* (im Gegenſatz gegen die Pythagoreer und Plato) *ἅπαντες ἀεὶ ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων.* vgl. oben Anm. 12.

18) Simpl. in Ph. f. 6 *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

vorgeſtellt, läßt ſich aus den unvollſtändigen Angaben darüber in nur ſehr geringem Maße erſehen. Daß er dabei von Ausſcheidung der Gegenſätze ausgegangen (Anmerkung 12.), dafür zeugt auch die Angabe: zuerſt habe er den Samen (*τὸ γόνιμον*) des Kalten und Warmen aus dem Ewigen ſich entwickeln laſſen, dann wie es ſcheint, das Flüſſige, daraus die Erde, die Luft und einen beides umſchließenden Feuerkreis [19]); aus letzterem die aus Feuer und Luft beſtehenden Sterne, deren Feuer durch die Ausdünſtungen der Erde unterhalten werde [20]), während durch die Sonnenwärme die urſprüngliche Verflüſſigung allmählig ſich verflüchtigt und der Erdkörper ſich ausgebildet habe [21]). Für den Reſt der urſprünglichen Verflüſſigung hielt er das ſalzig bittere Meerwaſſer [22]) und ließ aus dem Urſchlamm die Thiere, den Menſchen mit einbegriffen, allmählig ſich entwickeln [23]). Dem unendlichen Urweſen entſprechend ſoll er auch unendlich viele Welten angenommen haben, ob im Nacheinander oder im Zugleichſein, ergibt ſich nicht aus den dürftigen Nachrichten [24]), die jedoch inſofern einigen Werth für uns haben, daß ſie von der Mannichfaltigkeit der Fragen zeugen die Anaximander ſich bereits aufgeworfen haben muß. Er bezeichnete dieſe Welten oder Weltkörper als himmliſche Götter im Unterſchiede von dem göttlichen Unendlichen [25]).

---

19) Plut. ap. Euseb. Praep. Ev. I, 8, 2 Stob. Ecl. I. 500.

20) Plut. Hippol. ll. ll. u. A.

21) Plut. Plac. III, 16, 1 *τὴν θάλασσάν φασιν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον κτλ.* Arist. Meteor. II, 2, 355, 21 *τὸ δ' αὐτὸ συμβαίνει καὶ τούτοις ἄλογον καὶ τοῖς φάσκουσι τὸ πρῶτον ὑγρᾶς οὔσης καὶ τῆς γῆς, καὶ τοῦ κόσμου τοῦ περὶ τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ ἡλίου θερμαινομένου, ἀέρα γενέσθαι καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν αὐξηθῆναι (ξηρανθῆναι?) κτλ.* von Alex. Aphrod. 93, b, nach Theophrast, auf Anaximander bezogen.

22) Arist. lb. II, 1. 353, b, 5 lb. Alex. 91. (nach Theophr.) Plut. Plac. III, 16, 1.

23) Plut. b. Euseb. l. l. Quaest. conv. VIII, 8. 4 Plut. Plac. V, 19, 3.

24) vgl. Zeller 17 1 ff.

25) Cic. de Nat. D. I. 10 und dazu Kriſche's Forſchungen 44 ff.

III. Der von Anaximander an die Stelle eines der Welt der Erſcheinungen angehörigen Urſtoffs geſetzte Begriff des Unendlichen mußte entweder weiter entwickelt werden, oder man mußte, da ein ſchlechthin beſtimmungsloſes Unendliches nicht als wirklich ſich denken läßt, zu der vorigen Stufe der Vorausſetzungen zurückkehren. Anaximenes[1]), gleichfalls Mileſier, zu erſterem nicht im Stande, entſchließt ſich zu letzterem, jedoch mit ſichtbarem Beſtreben die von Anaximander dem Urweſen beigelegten Beſtimmungen in den erneuerten Begriff des Urſtoffs aufzunehmen. An die Stelle des Waſſers ſetzt er die feintheiligere und beweglichere Luft, nennt ſie, im Anſchluß an ſeinen nächſten Vorgänger, unendlich, die ganze Welt umfaſſend, in beſtändiger Bewegung und Veränderung begriffen, vielleicht auch göttlich oder Gottheit, und ſcheint hervorgehoben zu haben, daß die Luft als Urgrund unſichtbar, erſt durch die Affektionen der Kälte und Wärme, Feuchtigkeit und Bewegung wahrnehmbar werde[2]). Zunächſt, wenn auch nicht ausſchließlich, mag er durch Beobachtung der Abhängigkeit des Lebens vom Aus- und Einathmen zu ſeiner Annahme gelangt ſein und auch die Welt

1) In der von Apollodor angeführten chronologiſchen Beſtimmung (Diog. II, 3) iſt die Angabe der Geburtszeit, Ol. LXIII, alſo 4 bis 5 Olymp. nach dem 64ſten Lebensjahre des Anaximander, ſicherlich unrichtig, da Theophraſt dieſen als Genoſſen des Anaximenes bezeichnet zu haben ſcheint (Simpl. Phys. f. 6. vgl. f. 32); und die Bezeichnung der Eroberung von Sardes als ſeines Todesjahrs iſt zweideutig.

2) Plut. ap. Euseb. Pr. Ev. I, 8 Diog. L. II, 3 Cic. Acad. II, 37. de Nat. Deor. I 10 Hippol. adv. Haeres. pag. 12 Mill. τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον ὅταν μὲν ὁμαλώτατον ᾖ, ὄψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῷ ψυχρῷ καὶ τῷ θερμῷ καὶ τῷ νοτερῷ καὶ τῷ κινουμένῳ. Daß das ὁμαλώτατον auf die elementariſche Luft zu beziehn ſei, kann ich Zeller (I, 179) und dem ihm folgenden Schwegler (19) nicht zugeben; wo findet ſich je die elementariſche Luft ohne kalt oder warm, feucht oder bewegt zu ſein? Auch die Worte des Plutarch. b. Euseb. l. l. καὶ τοῦτον (τὸν ἀέρα) τῷ μὲν γένει (Simpl. f, 6 τῷ μεγέθει) ἄπειρον, ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὡρισμένον, deuten auf eine Unterſcheidung der Luft als Urweſen gefaßt, von der ſichtbaren elementariſchen Luft. Und Hippol. pflegt Gewährsmännern wie Theophraſt, ſich anzuſchließen.

als lebendiges Weſen betrachtet haben. „Wie unſre Seele“, ſagte er, „Luft ſeiend uns zuſammenhält, ſo umfaßt Hauch und Luft die ganze Welt“ [3]).

2. Zur Ableitung der Welt des Gewordenen aus der Urluft ſetzte er ewige Bewegung voraus [4]) und bezeichnete zuerſt oder zuerſt mit Beſtimmtheit, den Proceß des Werdens als Verdichtung und Verflüchtigung des Urweſens [5]), oder als Zuſammenziehung und Nachlaſſung, Ausdehnung und Auflockerung deſſelben, indem er das ſich Zuſammenſtellende und Verdichtende als das Kalte, das Dünne und Lockere als das Warme näher beſtimmte [6]). Durch Verdünnung ſollte die Luft zum Feuer, durch Verdichtung zum Wind, dann zum Gewölke und ſo fort zur Erde und zu Steinen werden [7]): zum ſicheren Beweiſe daß die Vierheit der Elemente von ſpäteren Berichterſtattern ihm angedichtet ward.

3. Falls die weiteren Angaben über Anaximenes' Theorie von der Weltbildung zuverläſſig ſind, ſo ſollte ſie von der Entſtehung der

---

3) Plut. Plac. I, 3, 7 Stob. Ecl. 296. *οἷον ἡ ψυχή, ψησίν, ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.*

4) Plut. ap. Euseb. l. l. Cic. Nat. D. I, 10 u. A.

5) Dieſer Proceß des Werdens, den Ariſtoteles den Phyſiologen überhaupt beilegt, die ein materielles Princip zu Grunde legten (Ph. Aus. I, 4 de Caelo III, 5), hatte Theophr. (ob. S. 51, 8) auf den Anaximenes allein bezogen, ſei es, daß das *μόνος* auf die erſten Phyſiologen zu beſchränken, oder ſo zu faſſen ſei, nur er habe ausdrücklich und beſtimmt deſſelben ſich bedient.

6) Plut. de primo Frig. 8, 3 . . *τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς (τῆς ὕλης) καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναί φησι, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρὸν (οὕτω πως ὀνομάσας καὶ τῷ ῥήματι) θερμόν.* — ſo wie, wird hinzugefügt, die mit offenem Munde ausgehauchte Luft warm, die mit zuſammengedrückten Lippen, kalt ſei.

7) Simpl. in Phys. 6. u. 32 vgl. Hippol. l. l. Cicero Acad. II, 37 . . . gigni autem terram aquam ignem, tum ex his omnia. Aehnlich Andre.

von der Luft getragenen breiten Erde[8]), alſo von dem Proceß der Verdichtung ausgegangen ſein und aus den von der Erde aufſteigenden Dünſten, durch fernere Verflüchtigung, das Feuer, aus ihm ſollten durch die Gewalt des Umſchwungs die Sterne mit erdartigem Kerne geworden[9]) und durch den Widerſtand der Luft die geraden Linien ihrer Bewegungen zum Kreiſe umgebogen ſein und ſie die Erde umkreiſen[10]). Sie ſcheint er auch die gewordenen Götter genannt zu haben, deren er, gleichwie Anaximander, annahm[11]). Was von ſeiner Vorausſetzung einer unendlichen Anzahl von Welten und eines Wechſels der Entſtehung und Weltzerſtörung berichtet wird, ebenſo von der Anwendung ſeiner Theorie zur Erklärung der Erſcheinungen des Regens, des Schnee's, des Hagels, des Regenbogens und des Erdbebens, iſt theils zu unbeſtimmt, theils hat es nur in ſo fern einige Bedeutung für uns, inwiefern es von einigem Fortſchritt in der Naturbeobachtung zeugt.

Wenn aber Anaximenes auch über Thales in Bezug auf ſeine Grundvorausſetzung wie auf Durchführung derſelben ſich erhob und Anaximanders formale Begriffsbeſtimmung des Urweſens nicht unbenutzt ließ, fruchtbare Keime zum Fortſchritt in der realen Begriffsbeſtimmung deſſelben enthielt ſeine Theorie nicht. Hippo, der Zeitgenoſſe des Perikles[12]) und Idäus aus Himera, deren erſterer die Vorausſetzung des Thales, wie es ſcheint, in materialiſtiſchem Sinne, weiter durchgeführt[13]) und unmittelbar aus dem

8) Arist. de Caelo II, 13, 294, b, 13 Plut. u. A.

9) Hippol. u. Plut. bei Euseb. ll. ll.

10) Hippol. l. l. Stob. Ecl. I, 510. — Plut. Plac. II, 23, 1.

11) Hippol. l. l. August. Civ. D. VIII, 2.

12) Hippo von Kratinus in den Panoplen verſpottet, wie Bergk (Reliq. comoed. att. 164 ff.) nach Schol. zu Aristoph. Nub. 96 nachgewieſen hat. Auch die Empedokleiſche Phyſik ſcheint Krat. ſchon berückſichtigt zu haben ſ. Backhuizen van den Brink, variae lection. ex historia philosophiae antiquae Lugd. 1842 p. 36 sqq.

13) Arist. Metaph. I, 3. 984, 3. Alex. in Met. 21 Bon. τὸ ὑγρόν vgl. Simpl. in Phys. 6. 32 de Caelo, Schol. 513. 35. Auf materialiſtiſche Durchführung des Princips ſcheint Arist. de Anima. I, 2. 405, b, 1 zu deuten: τῶν δὲ φορτικωτέρων καὶ ὕδωρ τινὲς ἀπεφήναντο (τὴν ψυ-

Waſſer oder Feuchten das Feuer abgeleitet hatte [14]), letzterer dem Anaximenes ſich angeſchloſſen haben ſoll [15]), ſind als Nachzügler zu betrachten, die in die weitere Entwickelung der Philoſophie nicht erheblich eingegriffen haben können. Von letzterem erfahren wir gar nichts weiter, von erſterem werden einige Erklärungen von Erſcheinungen angeführt [16]) und Ariſtoteles redet mit Geringſchätzung von ihm (13). Auch die Vertreter des zwiefachen Mittelweſens, zwiſchen Waſſer und Luft, oder Luft und Feuer, nicht näher zu kennen, iſt ſchwerlich als erhebliche Lücke in unſrer Kenntniß von den Entwickelungen der früheren griechiſchen Philoſophie zu betrachten.

IV. Fortſchreiten konnte man nur, indem man nicht blos über alle Beſtimmtheit des Stoffes, ſondern auch über das bloße Vermögen dazu hinausging und die ſchon im Unendlichen des Anaximander angedeutete lenkende Macht näher beſtimmte und als das unbedingt Erſte ſetzte. So trat der Begriff der Kraft hervor und ward zunächſt in derjenigen Form gefaßt, in welcher ſie auf den mannichfaltigſten Stufen des Daſeins ſich wirkſam erweiſt: als Kraft der Bewegung. Sollte ſie als letzter unbedingter Grund der Welt der Erſcheinungen ſich geltend machen, ſo mußte ſie nicht nur als ewig ſondern auch als ſchlechthin ſtetig geſetzt werden und die Welt der Erſcheinungen als Trübung ihrer Reinheit, als das nicht ſein ſollende, zum Sein unberechtigte; — ſo hatte ja auch ſchon Anaximander ſie betrachtet.

χήν), καθάπερ Ἵππων. πεισθῆναι δ' ἔοικασιν ἐκ τῆς γονῆς, ὅτι πάντων ὑγρά· καὶ γὰρ ἐλέγχει τοὺς αἷμα φάσκοντας τὴν ψυχήν, ὅτι ἡ γονὴ οὐχ αἷμα. Nach Cenſorin ſoll er ſich darauf berufen haben, daß der Same aus dem Mark komme. Darauf bezieht ſich auch wohl die Angabe des Hipp. I, p. 20, *τὴν δὲ ψυχὴν ποτὲ μὲν ἐγκέφαλον ἔχειν* (?) *(λέγει), ποτὲ δὲ ὕδωρ.* Herm. Irris. c. l. *ὕδωρ γονοποιόν.*

14) Hippol. l. l. Daher denn Andre, wie Sext. E. Hypot. III, 30 Math. IX, 361, ihm eine Zweiheit der Elemente, Waſſer und Feuer, zuſchreiben.

15) Sext. Math. IX, 360.

16) S. Zeller 188 ff.

Dieſer Fortſchritt gehört dem Heraklit, und wenn gleich wir nicht wiſſen, ob oder wie weit er Kunde von der Theorie des Anaximander hatte, — daß ſie ihm gänzlich unbekannt geblieben ſein ſollte, iſt ſehr unwahrſcheinlich; beſonders jene Worte deſſelben: „die ſeienden Dinge geben Buße und Strafe nach der Ordnung der Zeit", finden ſich bei Heraklit in der mannichfaltigſten Form und geſchärft wieder; geſchärft, denn der Urheber der Lehre vom ewigen ſtetigen Werden konnte das vorübergehende zeitliche Daſein der Dinge als ein wirkliches Beſtehn nicht anerkennen. Auch der Begriff des Seins, der inzwiſchen bei Xenophanes, welchen Heraklit kannte, mehr in der Form der Ahndung als des Begriffs hervorgetreten war, mochte zur Schärfung der Theorie vom ewigen Werden beigetragen haben; die gefliſſentliche Aufhebung des Gegenſatzes zwiſchen Sein und Nichtſein ſcheint darauf zu deuten.

Mit Heraklit[1]) war die Philoſophie von Milet nach Epheſus übergewandert; ob ſie dort Wurzeln getrieben, wiſſen wir nicht; wenigſtens ſcheinen die Herakliteer, deren es noch im ſokratiſchen Zeitalter gab, auf dieſe Stadt ſich nicht beſchränkt zu haben, und von andren Richtungen der Philoſophie, die in Epheſus ſich gebildet, hören wir nicht.

Heraklit mußte wohl dem Geſchlechte des Gründers ſeiner Vaterſtadt, des Kodriden Androklus angehören, wenn er, wie berichtet wird, ſeinem jüngeren Bruder die Würde des Opferkönigs (βασιλεύς) abgetreten hatte[2]). Fiel ſeine Blüthe in die 69. oder 70ſte Olymp.[3]), d. h. in die Zeiten des Darius Hyſtaspes, und erreichte er nach Ariſtoteles' Angabe ein Alter von 60 Jahren[4]),

1) Schleiermacher im Muſeum f. d. Alterthumsw. i. J. 1808 wieder abgedr. i. ſ. philoſ. Schriften III, 2, Bernays Heraclitea, Bonnae, 1848 und im Rhein. Muſ. VII N. F. 90—116 X, 241 ff. Laſſalle d. Philoſophie Herakl. d. D., 1858 Mullach, fragm. philosophor. Graecor. pag. 315 seqq.

2) Antisthen. b. Diog. L. IX, 6 vgl. Bernays' Heraclitea p. 31 ff.

3) Diog. L. IX, 1 — Euseb. u. Syncell.

4) Diog. L. IX, 3 u. VIII, 52, wenn in letzterer St. mit Cobet ἔτι τε Ἡράκλειτον, ſtatt ἔτι δ' Ἡρακλείδης geleſen wird.

ſo mochte er in der 65 oder 66ſten Olymp. geboren, in der 81 oder 82ſten geſtorben ſein. Des Bias, Xenophanes, Pythagoras, Hekatäus, Alkäus (?), hatte er in ſeinem Buche erwähnt[5]). Wie wenig auch auf die Erzählungen von ſeinem hochfahrenden, melancholiſchen Sinn zu geben iſt, — ein verſchloſſener, auf ſich beruhender Geiſt ſpricht ſich in den Bruchſtücken ſeines Buches ſehr beſtimmt aus. Mit Schärfe hebt er hervor, daß er nirgends wahres Verſtändniß finde, daß die Menge taub für die Wahrheit ſei, auch wenn ſie ihr nahe trete[6]), daß ſie unverſtändig an den Geſängen der Dichter und an dem Troß (vorgeblicher) Lehren ſich halte, nicht wiſſend daß Einer, wenn er der beſte ſei, viele Tauſende aufwiege[7]); daß Vielwiſſerei nicht Weisheit ſei und den Geiſt nicht belehre, würde ſie ja ſonſt den Heſiodns, Xenophanes, Hekatäus und vorzüglich den Pythagoras belehrt haben, der am meiſten unter allen Menſchen erkundet und aus dieſen Schriften (?) zuſammenleſend ſeine Weisheit aufgebaut habe, Vielwiſſerei, die ſchlechte Kunſt[8]). Noch weniger fand er was er ſuchte bei den Dichtern; Homer, meint er, ſei werth aus den Kampfſpielen verwieſen und gegeißelt zu werden, und Archilochus nicht minder. Nicht glimpflicher ſprach er ſich über Heſiodus aus[9]). Wir dürfen daher auch unbedenklich der Nachricht Glauben beimeſſen, daß er den demokratiſchen Bewegungen entſchieden entgegen getreten ſei[10]).

2. Wenn er auch anerkennend einiger der ſogen. ſieben Weiſen erwähnte, des Bias und Thales[11]), augenſcheinlich war er ſich bewußt, eine neue Bahn zu eröffnen und würde Niemanden als Lehrer anerkannt haben, obgleich er wahrſcheinlich von der Lehre

---

5) Diog. L. I, 23. — ib. 76, wenn nicht (ſtatt *Ἡράκλειτος*) *Ἡρακλείδης δέ φησιν, Ἀλκαῖον κτλ.* zu leſen iſt. — fr. 13. 14. 15. Schleierm. 16 Mullach.

6) fr. 2 Sohl. 3 M. fr. 3. 4. 7. 17. 47. Sohl. 4. 5. 8. 18. 1. 3. 16. M.

7) fr. 45.

8) fr. 13. 14 (14. 15.)

9) Diog. L. IX, 1 vgl. Hippol. IX, c. 9. u. 10. fr. 95 Mull.

10) Diog. L. IX, 2. 15. vgl. fr. 16. 19. 46 (17. 20. 56).

11) Diog. L. I, 88. 23. fr. 15 (16).

des Anaximander ausgegangen war und es nicht verschmähte, Bilder und Namen für seine Anschauungen aus orphischen und orientalischen Ueberlieferungen zu entlehnen [12]). Die Berichterstatter wagen daher entweder nicht ihrer Reihe von Lehrern und Schülern ihn einzuordnen, oder geben ihm mit augenscheinlicher Willkür den Xenophanes oder Hippasus oder einen Pythagoreer zum Lehrer.

Diesem seinem Sondergeiste entsprach auch die Darstellungsweise seines Buches; die schon früh beklagte oder gerügte Dunkelheit desselben war zwar sicherlich keine beabsichtigte, auch nicht die bloße Folge des Mißmuthes und der Menschenverachtung; wohl aber rang er mit der Sprache, wollte ihr möglichst entsprechende Ausdrücke für die ganze Tiefe seiner Anschauungen abgewinnen und fügte diese wie kyklopisches Mauerwerk, ohne syntaktische Bänder und ohne beweisführende Begründung, auf einander; sie sollten durch sich selber und ihre innere Zusammengehörigkeit sich bewähren [13]). Sehr bezeichnend verglich er selber seine Rede mit den ungeschminkten Worten der begeisterten Sibylle und mit den salbungsvollen Sprüchen des delphischen Gottes [14]). Man möchte ihn in dieser Beziehung mit unsrem Hamann vergleichen; nur daß diesem das jenem eigenthümliche Bedürfniß zu einer in ihren Hauptrichtungen durchgeführten, in sich abgeschlossenen Weltanschauung fehlte und daß Heraklit nicht eine Menge dem Hauptzwecke fremder und dunkler Beziehungen einwob. Wie weit es den zahlreichen Auslegern seines Werkes [15]) (außer Heraklides dem Pontier und den Stoikern Kleanthes und Sphäros, werden Antisthenes (nicht der Urheber der kynischen Schule), Skythinus u. A. genannt. Wie weit es ihnen

12) Lassalle I, 15 ff.

13) vgl. Lassalle I, 33.

14) f. 9. 10 (10. 11.)

15) Nur eine Schrift wird ihm beigelegt, von der Natur oder, wahrscheinlich mit Bezug auf die platonische Stelle Soph. 242, b, *Μοῦσαι* überschrieben und ohne Zweifel nur von einem spätern Klügler in drei Abschnitte getheilt, über das All, über den Staat und über die Götter (Diog. IX, 5 vgl. Schleiermacher S.25 ff.). Ueber zwei andre spätere Titel s. Bernays, Heraclit. p. 8 seq.

gelungen ſeine Räthſelſchrift zu entziefern, vermögen wir nicht näher zu beſtimmen; doch wahrſcheinlich iſt daß die ſtoiſchen Ausleger die Ausſprüche des alten Epheſiers auf ihre Schulbegriffe zurückzuführen und in ihre Schulſprache zu überſetzen ſuchten. Glücklicher Weiſe iſt uns noch Vieles in der urſprünglichen Färbung übriggeblieben.

3. Der eigentliche Grund und Angelpunkt ſeiner Lehre war, wie namentlich Plato und Ariſtoteles, aufs entſchiedenſte [16]) es hervorheben, daß es nicht, wie man wähne, Feſtes und Beharrliches in der Natur der Dinge gebe, ſondern Alles in ſtetem Wechſel begriffen ſei, wie der Strom, in dem immer neues und neues Waſſer ſich bewege, ſich trenne und wieder vereinige, zu und abſtröme, ſo daß dem in denſelben Strom herabſteigenden andres und andres Waſſer zufließe, wir in ihn hinabſtiegen und auch nicht hinabſtiegen, ſeien und nicht ſeien [17]). Denn Alles, ſagt er, geht in ſein Gegentheil über, Alles wird aus Allem; verknüpfe Ganzes und Nichtganzes, Zuſammentretendes und Auseinandertretendes, Harmoniſches und Unharmoniſches; — und aus Allem Eins und aus Einem Alles [18]). Heraklit wird nicht müde dieſen ſteten Wechſel in den mannichfaltigſten Beziehungen zu veranſchaulichen, wie wir theils aus einer bedeutenden Anzahl der Bruchſtücke ſeines Buches, theils nach Bernays' ſchöner Nachweiſung, aus Auszügen

16) Plat. Theaet. 160, d. 179 sqq. 183 a. Cratyl. 401, d. 402 a. Phaedo 90, c. Ar. Metaph. I, 6 de An. I, 2. 405, 28 Phys. VIII, 3. 253, b, 9.

17) fr. 21 (22) *ποταμοῖσι τοῖσι αὐτοῖσι ἐμβαίνουσι ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρέει.* fr. 20 (21) *ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστι δὶς ἐμβῆναι τῷ αὐτῷ . . ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει, πρόσειμι καὶ ἄπειμι.* f. 72 (83) *ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμεν.*

18) fr. 37 (45) *συνάψειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον* [καὶ] *διαφερόμενον, συνᾷδον* [καὶ] *διᾷδον· καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα* (die eingeklammerten καὶ fehlen bei Stob.). Plat. Soph. 242, e. *διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται.* vgl. Laſſalle I, 73, 1. — Schol. in Iliad. 392, 47 Bekk. *ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας.*

und Nachbildungen erſehn, die in dem dem Hippokrates untergeſchobenen Buche von der Diät (I, 5 ff.) dem Heraklit mittelbar oder unmittelbar entlehnt ſein müſſen. Entſtehen und Vergehen iſt ihm daſſelbe, Miſchung und Trennung daſſelbe, Jedes zu Allem und Alles zu Jedem, Daſſelbe und Nichts von Allem Daſſelbe, Länge und Kürze des Tages und der Nacht, Nähe und Ferne der Sonne[19]). Krankheit macht die Geſundheit ſüß, Hunger die Sättigung, Arbeit die Ruhe[20]), Leben und Tod, Gutes und Böſes gehen in nie ſtillſtehendem Strom der Erzeugung und des Untergangs in einander über, ſind Formen ein und deſſelben Lebens[21]). In der ewigen Bewegung beſteht das Leben; nur bei den Todten iſt Ruhe und Stillſtand[22]). Nichts iſt ein und daſſelbe, Alles vielmehr in ewigem Werden begriffen. Die Welt iſt einem ſtets umgerührten Miſchtrank vergleichbar[23]), und auch Göttliches und Menſchliches wechſelt nach Oben und Unten[24]).

Laſſalle ſtellt als Grund und Angelpunkt der heraklitiſchen Lehre, Identität des Gegenſatzes, Einheit und Zugleichſein des abſoluten Gegenſatzes von Sein und Nichtſein voran, oder daß

---

19) S. Bernays, Heraclitea p. 10 seqq.

20) fr. 39 (47) *νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.*

21) fr. 38 (46) *ταὐτό τ' ἔνι* (*ἐστὶ* Schleierm. *ταὐτῷ τ' ἔνι* Bern. *ταὐτὸ τὸ.* Zeller). *ζῶν καὶ τεθνηκός, καὶ ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον, καὶ νέον καὶ γηραιόν. τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.* vgl. Bernays' heraklitiſche Studien, Rh. M. VII 100 ff., der auch d. W. *τάδε . . ταῦτα*, ſo wie verſchiedene andre in der betreffenden plutarchiſchen St. (Consol ad Apollon.) enthaltene, dem Weſentlichen nach dem Heraklit vindicirt. vgl. Hippol. adv. Haeres. IX, 10. 282. *ἔστι γὰρ ἓν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν.* Aehnliches in dem ganzen Cap. (10) des Hippolyt. vgl. fr. 39 (47). 50 (60).

22) fr. 42. 43. (52. 53).

23) Ueber das Gleichniß vom Miſchtrank ſ. Bernays, Heraclit. p. 6 seq. vgl. Laſſalle I, 75 ff.

24) fr. 27 (62) *θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν.* vgl. Laſſalle I, 136 ff.

Jedes die proceſſirende Einheit ſeiner und ſeines Gegenſatzes ſei[25]). Und allerdings hat Heraklit gelehrt, das Auseinandertretende einige ſich immer wieder, ja das Gegenſätzliche ſei zugleich vorhanden. Nur konnte ein ſo abſtrakt logiſcher oder dialektiſcher Satz, wie Laſſalle ihn faßt, ohnmöglich der Ausgangspunkt der Lehre ſein, vielmehr nur Folgerung aus der Grundanſchauung, daß Alles in ſtetem Fluſſe, ſtetem Wechſel begriffen ſei, das Ewige, an ſich Reale nur die Bewegung. Zur Veranſchaulichung dieſes Satzes bediente ſich der Epheſier der Gleichſetzung von Gegenſätzen, die er ohnmöglich als abſolute, allen Uebergang des einen Gliedes in das andre hemmende, anerkennen konnte; aber eben ſo wenig konnte er die Gleichſetzung als eine abſolute, allen Unterſchied aufhebende faſſen. Hätte er es gethan, ſo wäre ſeine ganze Theorie nichts weiter als bloße Variation jenes einen Satzes geweſen und ohne allen Anſatz zur Erklärung der Erſcheinungen. Nicht einmahl von proceſſirender Einheit des Gegenſatzes könnte die Rede ſein, da bei abſoluter Gleichſetzung nichts von der Stelle rückt.

2. Wie aber kommt es, mußte Heraklit fragen, in dem Strome der ewigen, ſtetigen Bewegung zur Welt der Erſcheinungen, zu einem wenn auch nur ſcheinbaren Beharren? Durch Gegenlauf in derſelben, antwortet[26]) er, nennt den Krieg Vater und Herrn aller Dinge und tadelt den homeriſchen Wunſch, daß der Streit aus Göttern und Menſchen verſchwinde[27]), preiſt[28]) das einander Ent-

25) Laſſalle II, 266, „die Philoſophie des logiſchen Gedankengeſetzes von der Identität des Gegenſatzes". vgl. I, 49 ff. u. v. a. St. Was Ariſtoteles zur Widerlegung als Folgerung aus der Lehre des Heraklit hervorhebt, die unbedingte Identität von Sein und Nichtſein, ſoll eben der wahre Kern derſelben ſein. I, 79 ff.

26) *ἐναντία ῥοή*, Plat. Cratyl. 413, e. 420, a *ἐναντιοτροπή*, Diog. L. IX, 7 *ἐναντιοδρομία* Stob. Ecl. I. 60. — Schleierm. fr. 35 (39). vgl. Laſſalle I, 115 ff.

27) fr. 33 (37) vgl. Hippokrat. bei Bernays, Heraclitea p. 22 sq. Laſſalle I, 119 ff.

28) fr. 33 (37) Plat. Symp. 187, a *τὸ ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου καὶ λύρας* fr. 34 (38) *παλίντονος* und *παλίντροπος ἁρμονίη*. ſ. d. verſchiedenen Erklärungen d.

gegenſtrebende (τὸ ἀντίξουν) als das Heilſame (συμφέρον) und veranſchaulicht in mannichfaltiger Weiſe ſeinen Satz durch Beiſpiele und Gleichniſſe: wie Hohes und Tiefes ſich vereinige zum Einklang, ebenſo Männliches und Weibliches, wie das Eins ſich ſonderud mit ſich zuſammengehe; wie die Harmonie der Welt der entgegengeſetzten Spannung des Bogens und der Leier vergleichbar ſei, ſei es daß er dabei ſein Augenmerk vorzugsweiſe auf die äußere Form oder auf die Wirkungen richtete.

Auch muß was dem Menſchen als Uebel oder Böſes erſcheint zum Guten oder Heil ausſchlagen; iſt ja die verborgene Harmonie ſchöner als die offenbare[29]).

3. Und woran haftet oder worin erweiſt ſich die reine Kraft der ewigen ſtetigen Bewegung? an oder in dem ſie in keiner Weiſe hemmenden, ſie ſelber am augenſcheinlichſten Darſtellenden, dem Feuer. Ja, die reine ungehemmte Bewegung erſcheint dem Heraklit als identiſch mit dem Feuer[30]); die Welt ſelber iſt ewig lebendes, nie untergehendes Feuer[31]), und das Feuer oder der Blitz lenkt Alles[32]). Eben darum iſt ihm aber auch das Feuer oder der warme Hauch (ἀναθυμίασις) nicht das ſich gleich bleibende Element,

---

Schleiermacher, Bernays Rh. Muſ. VII, 94 Zeller (465, 3) und Laſſalle 90 ff. 105 ff.

29) Schol. in Iliad. 120, 26 Bekk. vgl. Hippocrat. b. Bernays p. 22. — fr. 36 (40) ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρέσσων, καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν. Ob d. W. mit Schleiermacher auf die größere und mindere Vollkommenheit der Dinge und Weſen, oder mit Laſſalle I, 97 ff. auf Unterſcheidung der ſichtbaren Darſtellung von der reinen Idee des Werdens, zu beziehen ſeien, läßt ſich nicht mit Sicherheit entſcheiden.

30) vgl. Zeller 461, 2.

31) fr. 25 (27) κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστα πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ. lt. fr. 40 (48). vgl. Plat. Cratyl. 412, d. Theaet. 153. Arist. de Caelo III, 1. 298, b, 29.

32) Hippol. adv. Haeres IX, 10 τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός, vgl. Hippocr. b. Bern. 21.

ſondern das alle beſonderen Beſtimmtheiten Erzeugende, ohne ſelber an ihnen Theil zu nehmen. Es iſt dasjenige wogegen Alles umgeſetzt wird, wie Waaren gegen Gold[33]), d. h. es verwandelt ſich eben ſo wenig in die Dinge wie Gold in die Waare und umgekehrt. Nur neuere, in den Sinn der Lehre nicht eingedrungene griechiſche Berichterſtatter faſſen das heraklitiſche Feuer als das in die Dinge ſich verwandelnde Element und laſſen dieſe durch Verdichtung und Verdünnung aus ihm hervorgehen[34]). In den Bruchſtücken ſelber iſt nur von Verlöſchen und Entzünden des Feuers die Rede, ſowie von Wechſel (*ἀμοιβή*) und Wendung.

4. Beſtimmter als bei Anaximenes werden bei Heraklit die Elemente, jedoch keineswegs als unveränderliche Beſtimmtheiten, ſondern als Hauptſtufen und Durchgangspunkte, von den Arten und Gattungen der Naturkörper geſondert. Und zwar treten aus einander das die trocknen und warmen Dünſte (*ἀναθυμίασις*) mit in ſich begreifende Feuer, die Erde und das Meer, welches die feuchten und kalten Dünſte umfaßt, d. h. das Warme, Feſte und Feuchte. Das Meer wird als Mittelſtufe des Daſeins gefaßt; die Wandlung des Feuers, heißt es, iſt zuerſt Meer, des Meeres Wandlung zur Hälfte Erde, zur Hälfte Gluthauch[35]). Die übrigen Elemente ſind ihm nur Umwandlungen des Feuers (*πυρὸς τροπαί*). Vierheit der Elemente und Bildung der Dinge daraus

33) fr. 41 (49) *πυρὸς ἀνταμείβεται πάντα . . καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.* — Arist. de Anima I, 2 405, 25 *ἀναθυμίασις, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν* (ὁ Ἡράκλ.)

34) vgl. Zeller 461. Wie verbreitet dieſe falſche Auffaſſung ſchon zu Lukretius Zeiten war, ſieht man aus ſ. Kritik der heraklitiſchen Lehre, I, 635 sqq. Bei Andren, wie z. B. Simplicius, gehn Andeutungen der richtigen Annahme neben der falſchen her.

35) fr. 25 (28) *πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ* (vgl. fr. 49 (59), fr. 26 (29) *θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.* Laſſalle II, 63, will, ich glaube, ohne Grund, d. W. *γῆ* löſchen. Arist. Meteor. II, 355, 5 *τὸ ὑγρὸν τῷ πυρὶ τροφὴν εἶναι μόνον.* vgl. Bernays' Heraclit. 6 sq. Laſſalle II, 70 ff.

durch Miſchung und Sonderung legen nur neuere Schriftſteller ihm bei. Ob er nicht auch einen unmittelbaren Uebergang des Feuers in Erde und dieſer in Feuer angenommen, wie Plutarch und Maximus Tyrius berichten, iſt zweifelhaft. Doch kann ich Zellern nicht zugeben[36]) daß ein ſolcher zwiefacher Uebergang der Gleichheit der Wege nach Unten und Oben widerſpreche. Dieſe wiederholt einzuſchärfen, ſah Heraklit allerdings ſich genöthigt[37]), aber da ſie in ſo höchſt mannichfaltiger Weiſe im Gebiete des Beſonderen und Einzelnen ſich vollziehen mußte, warum ſollte da nicht auch ſchon im allgemeinen Naturproceß, zur Begründung jener Mannichfaltigkeit, eine Mehrheit der Uebergangsweiſen vorausgeſetzt ſein? Eben ſo wenig kann ich Zellern (S. 472) einräumen daß der Weg nach Oben und Unten ſchon eine Ortsveränderung einſchließe; zunächſt ſoll nur die nothwendige Vorausſetzung eines Kreislaufes in der Verwandlung der Stoffe und Dinge bezeichnet werden[38]). In dieſem Sinne ſagt Heraklit: (ob. 35), „das Meer wird ausgegoſſen und gemeſſen nach demſelben Verhältniß, welches zuvor ſtatt hatte, ehe es Meer war", und ebenſo (ob. 31) „das Feuer wird nach demſelben Maße entzündet und ausgelöſcht".

5. Dieſe unverbrüchliche Geſetzmäßigkeit der Umwandlungen bezeichnet Heraklit bald als Harmonie, Dike, Vorherbeſtimmtheit, bald als weltbildende Weisheit oder auch als Spiel des Zeus, und läßt wiederum im Stoffwechſel den Fluß der Dinge ſich darſtellen, im Gegenlauf der Wege nach Unten und Oben das Weltgeſetz des Streites. Von dieſer ſtetigen Umwandlung ſoll auch die Sonne

---

36) Schleiermacher 49 ff. (in den geſ. Werken) Zeller 471.

37) fr. 28 (22) *ὁδὸς ἄνω κάτω μία* vgl. Hippocrat. b. Bern. 10 ff. Hippolyt. IX, 10. 282 *γραφέων* (*γναφείῳ* Bern.) *ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ ἡ τοῦ ὀργάνου τοῦ καλουμένου κοχλίου κτλ.* ſ. Bernays, neue Bruchſtücke S. 244.

38) So weit bin ich mit Laſſalle (II, 243 ff.) einverſtanden, ohne ſeinen Folgerungen zuſtimmen zu können.

39) Schol. in Iliad. XIV, 200 Bekk. *ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας κατὰ τὸν Ἡράκλειτον.*

nicht ausgenommen, auch sie nichts Beharrliches sein [40]), sondern täglich neu werden durch die aufsteigenden Dünste genährt, ohne daß wie Neuere meinten, es eines zurückbleibenden Kerns oder einer Hülse bedürfte. Er dehnte diese Annahme nicht auf die übrigen Sterne aus, wahrscheinlich weil er ihren Einfluß auf unsre Welt für gering hielt [41]). Damit die Umwandlung der Stoffe zwischen Feuer und Erde, als ihren Endpunkten, stetig sich bewege, nahm er wahrscheinlich Kreisbewegung und Kugelgestalt der Welt an; entschieden betrachtete er sie als eine durch und durch zusammengehörige Einheit (ob. Anm. 31 u. 18). Daher die Angabe Späterer, er habe Einheit und Begrenzung der Welt gelehrt. Ausdrücklich hebt er Ewigkeit der Welt hervor (ob. 31), natürlich ohne Wechsel im Zustande und in der Anordnung derselben auszuschließen. Lehrte er nun einen fortdauernden Uebergang vom Feuer in die Elemente und Rückgang dieser in jenes, so wie Gleichheit der Wege von Oben nach Unten und von Unten nach Oben, so konnte er einen periodischen, durch Zwischenzeiten gesonderten Wechsel von Weltbildung und Weltzerstörungen nicht wohl annehmen. Rückt Aristoteles nichts desto weniger seine Lehre der des Empedokles in dieser Beziehung so nahe [42]), um von neueren griechischen Berichter-

---

40) fr. 30 (34) ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα . . . εἰ δὲ μή, Ἐρίνυες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. vgl. fr. 29 (33) νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν. vgl. Bernays, Heraclit. p. 15.

41) Arist. Meteor. II, 2. 355, 13. — fr. 31. (36) εἰ μὴ ἥλιος ἦν, εὐφρόνη ἂν ἦν.

42) Schleiermacher, davon ausgehend daß Plato (Soph. 242, c) dem Heraklit, im Unterschiede von dem empedokleischen Wechsel zwischen σφαῖρος und Welt, das διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται beilegt, bezweifelte zwar nicht daß Aristoteles (Meteorol. I, 14. 352, 17. de Caelo I, 10. 279, b, 14. Phys. III, 5. 205, 3) mehr oder weniger bestimmt die Lehre vom periodischen Wechsel von Weltbildung und Weltverbrennung dem Heraklit beigemessen habe, hielt jedoch dafür daß diese Annahme desselben auf Mißverständniß beruhe. Ritter wollte ein solches Mißverständniß nicht zugeben und versuchte jene Lehre als vereinbar mit der Theorie des Ephesiers nachzuweisen. Ihm haben außer mir, Zeller und Bernays (Rhein. Mus. IX, 265, 1), letztere mit hinzugefügter Berufung auf das Bruchstück bei Hippol. IX, 10. 283) πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ

ſtattern nicht zu reden, und führten die Stoiker ihr Dogma der periodiſchen Welterzeugung und Weltverbrennung auf Heraklit zurück, indem ſie ſich zweier Ausdrücke bedienten, die ganz das Gepräge der Ausdrucksweiſe des Epheſiers haben, Bedürftigkeit und Sättigung, ſo muß eine einigermaßen entſprechende Anſchauungsweiſe ſich bei ihm gefunden haben[43]). — Nun wird der Gegenſatz von Krieg oder Streit und Uebereinſtimmung oder Frieden ihm beigelegt[44]) und er ſelbſt redet von Ruhe (*ἀναπαύλη*)[45]). Wir dürfen daher wohl annehmen, er habe eine zwiefache Art der Bewegung unterſchieden, eine reine gegenſatzloſe, die dann ganz wohl als Ruhe und Frieden ſich bezeichnen ließ, und eine in die Gegenſätze der weltlichen Zuſtände verwickelte. Erſte von letzterer begrifflich zu ſondern, mußte ihm um ſo näher liegen, je entſchiedener er nach Vorgang des Anaximander, die in die Gegenſätze eingetauchten weltlichen Zuſtände als eine Trübung der ewigen Kraft des Werdens betrachtete[46]). Ueber beide Arten mochte er ſich in ſeiner dunklen Weiſe ſo geäußert haben, daß man die begriffliche Sonderung derſelben für eine zeitliche halten konnte; auch möglich daß er ſie ſelber ſo gefaßt haben möchte; ſeine Grundvorausſetzung von der ewigen ſtetigen Bewegung ward durch die Annahme nicht gefähr-

---

καὶ καταλήψεται, — ſich angeſchloſſen. Laſſalle dagegen ſucht durch mehr ſcharfſinnige als haltbare Erklärung der ariſtoteliſchen Stellen (II, 163 ff.) zu zeigen daß periodiſche Rückkehr der Welt zum Feuer in ihnen nicht dem Heraklit zugeſchrieben werde und (II, 149 ff.) auch anderweitige Beweisſtellen für den heraklitiſchen Urſprung jener Vorſtellungsweiſe, wie namentlich das aus Hippol. angeführte Bruchſtück, zu entkräften.

43) Phil. Alleg. Leg. III, 62 Mang. vgl. Plut. de *El* ap. Delph. c. 8. Hlppolyt. IX, 10. 283 *καλεῖ δὲ αὐτὸ* (*τὸ πῦρ*) *χρησμοσύνην καὶ κόρον· χρησμοσύνη δέ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος.*

44) Dlog. IX, 8.

45) Die auf *ἀναπαύλη* bezüglichen St. ſ. b. Laſſalle I, 123 ff. 131 ff. 140 Anm.

46) Plut. de solertia animal. c. 7 *ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡράκλ. καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσιν, τῷ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου.*

det, ſie werfe die Gegenſätze von ſich ab, ihres reinen, ungetrübten Seins ſich zu freuen.

Mit dem Helldunkel der Annahme einer periodiſchen Weltverbrennung hängt genau zuſammen und nicht weniger dunkel iſt die auf Heraklit zurückgeführte Lehre von dem großen oder Weltjahre, als einem durch den in ſich zurückkehrenden Kreislauf aller Planeten beſchriebenen Zeitraume [47]). Sollen wir nun annehmen, Heraklit habe dafür gehalten, daß ſo wie die Sonne jeden Tag neu werde und die menſchliche Natur in einer Friſt von dreißig Jahren zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehre [48]), ſo vollziehe die Welt ihre totale Erneuerung in dem bezeichneten Zeitraume [49])? Wenn wir ſo auch die dürftigen Nachrichten ergänzen, ſo bleibt immer noch ein periodiſcher Wechſel zwiſchen einem Ende und einem Anfang der Weltbildung, und das Ende ſetzt dann Rückkehr zu dem urſprünglichen Sein des Feuers voraus.

6. Die Ueberzeugung von der Alleinheit der Welt der Dinge, konnte Heraklit nicht entbinden auf die ſo augenſcheinlich verſchiedenen Stufen des Daſeins ſein Augenmerk zu richten, und den nächſten und hauptſächlichſten Erklärungsgrund für die Verſchiedenheiten mußte er in dem Verhältniß finden, in welchem die Bewegung und ihr Subſtrat vorherrſche oder zurücktrete, vielleicht nicht ohne Berückſichtigung der größeren oder minderen Verſchlungenheit der Gegenſätze (29). Wie er daher von dem entſeelten Körper mit Abſcheu ſich abwendete [50]), ſo erblickte er in der Seele eine reinere Erſcheinung des göttlichen Weltfeuers und hielt ſie (die Seele) für um ſo weiſer und beſſer, je trockner ſie ſei, d. h. je mehr die trockne feurige Ausdünſtung (*ἀναθυμίασις*) den Körper durchzucke, wie der Blitz die Wolken, während Feuchtigkeit ihre Kraft lähmen ſoll, wie im

47) Diog. Stob. Ecl. ph. 264 u. A. vgl. Censorinus c. 18.

48) Censorinus c. 16.

49) Laſſalle II, 193.

50) fr. 43 (53) *νέκυες γὰρ κοπρίου ἐκβλητότεροι.* vgl. fr. 64 (75).

Rauſche[51]). In je lebendigerer Beziehung ſie zu dem umgebenden reinen Feuerhauch ſteht, um ſo mehr muß ſie auch erkennen. Im Schlafe iſt daher der Menſch in ſeine Welt eingeſchloſſen, ohne jedoch aller Theilnahme an der Weltbewegung zu entbehren[52]). Nur im Tode erliſcht die Gemeinſchaft gänzlich. Kraft dieſer Gemeinſchaft mit der Weltbewegung oder ihrem Princip, werden die Menſchen ſterbliche Götter genannt, die Götter unſterbliche Menſchen, und unſer Leben (weil noch theilhaft der niedern Stoffe und ihrer Hemmungen) iſt Tod der Götter, unſer Tod ihr Leben. Nichts deſto weniger mißt H. dem Göttlichen eine höhere Stufe des Daſeins zu[53]). So konnte er denn auch eines höheren entfeſſelteren Daſeins nach dem Tode ſich getröſten und ſagen, der Menſchen harre nach dem Tode was ſie nicht hoffen noch glauben. Die ſich deß würdig gemacht ſollten als Dämonen zu einem höhern Daſein eingehn[54]).

An dieſe ſeine Annahmen über das Seelenweſen knüpft ſich der Ausſpruch: nur in Einem beſtehe die Weisheit, das Vernunftgeſetz (*γνώμη*) zu erkennen, welches alles durchwalte; und der gemeinſamen Vernunft ſolle man folgen, nicht dem eignen

---

51) Ar. de Anima I, 3. 405, 25 u. A. — fr. 61 (72) *αὖη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.* mit verſchiedenen Variationen, wie *αὐγὴ ξηρή*, u. a. vgl. fr. 60. 62 (71. 73. 74), und Zeller S. 480, 1 — fr. 63 (74) *ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος.* vgl. Zeller 460, 4. — Der Gegenſatz *ὑγρὴ ψυχὴ*, wie eines Betrunkenen fr. 59 (70) vgl. fr. 70 (81). Julian. Orat. V, 168 *ψυχῇσι θάνατος ψυχρῇσι γενέσθαι* ſ. Bernays' Rh. Muſ. X, 266, 1.

52) Sext. Emp. Math. VII, 127 *τὸ περιέχον λογικόν τε καὶ φρενῆρες . . . τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον κατ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς. σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα κτλ.* — ein ohngeachtet der neueren Terminologie, der Sache nach zuverläſſiger Bericht. vgl. Hippocr. b. Bern. 21 sq. — Plut. de Superstit. c. 3 *ὁ Ἡρακλ. φησί, τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.* vgl. Marc. Aurel. VI, 42 u. fr. 64 (75).

53) fr. 51 (62) — fr. 66. 67 (77. 78). 38 (42).

54) fr. 52 (63) vgl. fr. 6 (7). 53. 54 (64. 65) — Hippol. IX, 10. 283.

Sinne[55]). Gegen die gemeinsame Vernunft darf daher auch nicht dem Zeugniß der Sinne Glauben beigemessen werden[56]). Doch sollen unter den Sinnen Auge und Ohr den Vorzug verdienen, vorzüglich ersteres[57]). Ob er beiden den Geruchssinn vorgezogen, so fern wir vermittelst seiner des reinen Feuerhauches inne würden, ist sehr zweifelhaft[58]).

7. Wie ungereimt auch die Behauptung des Grammatikers Diodotus ist, Heraklits Schrift handle eigentlich nicht von der Natur, sondern vom Staate: so führte sie doch seine Grundanschauung auch in Bezug auf das sittliche Handeln und den Staat, nur nicht in irgendwie wissenschaftlicher Form sondern in einzelnen Anwendungen durch. Auch hier mußte seine Geringschätzung der Bestrebungen der Menge, die kein höheres Lebensziel kennt, von jeder Rede sich hinreißen läßt, sich geltend machen; derselbe Haß gegen die Schmiede und Zeugen des Truges[59]); dieselbe Ueberzeugung daß gleich den Goldgräbern man viele Arbeit nicht scheuen dürfe um weniges Probehaltiges zu finden; daß göttliches, nicht menschliches Gemüth Einsicht habe[60]). Gleichwie er das Wähnen (*οἴησις*), im Gegensatz gegen das Wissen (*γνώμη*), eine heilige Krankheit (Epilepsie) nennt, dem Gemeinsamen zu folgen mahnt, und nicht zu wähnen daß jeder seine eigne Einsicht (*φρόνησις*)

---

55) fr. 44 (55) vgl. fr. 57 (68). — fr. 48 (58) vgl. fr. 18 (19).

56) fr. 22 (23) *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.* Bernays a. a. O. S. 263 emendirt: *βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος*, mit Berufung auf *βορβόρῳ χαίρειν, καθ' Ἡράκλειτον* b. Athen. V, 178, f; und schwerlich möchte es Zeller 486, 4 gelungen sein das allerdings schon früh eingedrungene *βαρβάρους* zu rechtfertigen. vgl. fr. 42 (52).

57) fr. 23 (24) *ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.* Hippol. IX, 9 281. *ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.*

58) fr. 24 sq. (25) *αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' ᾅδην.* vgl. Bernays a. a. O. 256 ff.

59) fr. 55 (66) 54 (65) 68 (79). vgl. Lucian. V. auct. c. 14 u. fr. 82 Mull. — fr. 8 (9).

60) fr. 7 (8). vgl. 6 (7) — 66. 67 (77. 78).

habe: ſo will er auch den Uebermuth mehr als eine Feuersbrunſt gelöſcht wiſſen. Für das vorzugsweiſe den Uebermuth Fördernde ſcheint er den ſchwer zu bekämpfenden, der Seele ſich bemächtigenden (eigenwilligen) Zornmuth (θυμός) gehalten zu haben [61]). Die mit Vernunft (ξὺν νόῳ) redenden ſollen ſich feſtſtellen auf dem Gemeinſamen Aller, wie die Stadt auf dem Geſetz und noch weit feſter; denn alle menſchlichen Geſetze werden von Einem, dem göttlichen, genährt, und dieſes herrſcht ſo weit es will und genügt Allen und überwindet Alles. So muß denn das Volk für das Geſetz kämpfen wie für eine Mauer (Feſte) [62]), und von Göttern und Menſchen werden die im Kampfe Gefallenen geehrt [63]). In dieſer Unterordnung unter das Weltgeſetz wird er wahrſcheinlich die wahre Befriedigung (εὐαρέστησις) gefunden und die Abhängigkeit von ihm in den W. ausgeſprochen haben, das Ethos ſei dem Menſchen ſein Dämon [64]). Daher auch ſeine Abneigung gegen die Vielherrſchaft, und vielleicht iſt auch der Ausſpruch, Geſetz ſei es dem Willen Eines (des Weiſeſten?) zu folgen, ſo zu faſſen. Wenn er dann wiederum ſagte, das Gute und Böſe gehe zuſammen (einige ſich) nach der Weiſe des Bogens und der Lyra, und er Gutes und Böſes einander gleichſetzte [65]), ſo ſprach ſich darin wohl nur ſeine Ueberzeugung von dem die Gegenſätze ausgleichenden Weltgeſetz aus.

8. Wie aber hat Heraklit den letzten unbedingten Grund der im Gegenlauf der Bewegung ſich erzeugenden Weltordnung ſich gedacht? Er redet von einer unſichtbaren Harmonie, die ſchöner (als die ſichtbare) ſei, von dem einen göttlichen Geſetz, von welchem alle menſchlichen Geſetze genährt würden, von den Erinnyen, den Helferinnen der Dike, welche die Sonne (und ſo wohl auch alles Gewordene) in ihr Maß zurücktreiben würden, von der Alles beherrſchenden Vorherbeſtimmtheit oder Nothwendigkeit, und dann

61) fr. 65 (76) — 48 (58) — 58 (69).
62) fr. 18. 19 (19. 20). vgl. fr. 69 (80).
63) fr. 53. 54 (64. 65).
64) Theodoret. cur. Affect. XI, 6. 152. — fr. 57 (68).
65) fr. 34 (nach Simplic.) (38) vgl. ob. S. 64.

wiederum von dem Namen des Zeus, dem Einen Weisen, der genannt und nicht genannt sein wolle, bezeichnet auch den Krieg als Zeus und Dike, und das Feuer als vernünftig (*φρόνιμον*) und als Grund der Weltordnung [66]). Aus solchen schillernden Ausdrücken ist nicht mit Sicherheit zu entnehmen, ob Heraklit den letzten unbedingten Grund als lenkende Intelligenz oder als unbedingte Vorherbestimmtheit gefaßt, wohl aber daß er ihm Bewußtsein zugeschrieben habe, sei es ein blos abspiegelndes oder nach Zwecken waltendes. Wir sehen ab von dem schwerlich ächt heraklitischen Ausdrucke, das Umgebende, das der Berichterstatter als das Vernunfthaltende bezeichnet [67]), und wir wollen nicht entscheiden, ob oder wie weit der Ephesier das demselben Entsprechende räumlich gefaßt habe, können uns aber nicht entschließen, es abstract logisch für das Allgemeine und zwar für die bestehende, sich in ununterbrochenem Processe Dasein gebende Negativität zu halten, und eben so wenig den dem Heraklit gleichfalls zugeschriebenen Logos als das rein begrifflich logische Gesetz jener processirenden Identität von Sein und Nichtsein zu fassen. Solche Abstraktionen sind dem auf die Natur der Dinge gerichteten Sinne jenes Zeitalters durchaus fremd [68]). Einen letzten Grund dem steten Widerlauf der ewigen Bewegung vorauszusetzen, hat Heraklit, laut der bereits hervorgehobenen Bruchstücke, unbezweifelt sich gedrungen gesehn und Bewußtsein ihm beigelegt, wenn auch nur um das Gemeinsame der Erkenntniß daraus ableiten zu können. Bedient er sich dabei zugleich der Ausdrücke Vorherbestimmtheit oder Nothwendigkeit, so zeugt das davon daß er jenen letzten Grund nicht als einen willkürlich waltenden gedacht wissen wollte. Ob er aber das Weltbewußtsein

---

66) fr. 36 (40). vgl. Hippolyt. IX, 9. 281. — fr. 18 (19) — fr. 30 (34) — Stob. I, 178 u. A. — fr. 11 (12) — Hippol. IX, 10. 283.

67) Sext. Emp. ob. Anm. 52.

68) Lassalle I, 305 ff. vgl. II, 97 ff. Diese und ähnliche, begrifflich feine Unterscheidungen werden dem Heraklit beigelegt und doch soll er zugleich d. W. *εἱμαρμένη, λόγος, δίκαιον, πόλεμος, παλίντροπος ἁρμονίη* unterschiedslos gebraucht haben.

als lenkende Intelligenz gefaßt habe, iſt mir nach Bernays ſinnreicher Auslegung und Verbeſſerung der betreffenden Hauptſtellen[69]) immer noch zweifelhaft. Wahrſcheinlicher daß der Epheſier den Unterſchied eines lenkenden und blos abſpiegelnden Weltbewußtſeins nicht deutlich und beſtimmt gefaßt habe. Daher das Schwankende ſeiner Ausdrücke. Zeus Name iſt ihm das einige Weiſe, das geſagt und nicht geſagt ſein will und er zugleich Allvater und König, und dann ſcheint er ihn wiederum mit der Vorherbeſtimmtheit oder auch dem Streit zu identificiren, und redet von Erinnyen, den Helferinnen der Dike: Schwankungen, die wohl zeigen, daß er weder bei der Annahme eines blind waltenden abſoluten Geſetzes ſich hat beruhigen können, noch auch den anaxagoriſchen eines nach Zwecken ordnenden Geiſtes zur Beſtimmtheit des Bewußtſeins erhoben hatte.

Vergleichen wir die Lehre des Heraklit mit der der vorangegangenen Jonier, ſo iſt eine höhere Stufe der Entwickelung nicht zu verkennen. Den Urgrund der Dinge faßt er nicht mehr weder als qualitativ beſtimmten, noch als beſtimmungsloſen Urſtoff, ſondern als die dem Stoffe und ſeinen Veränderungen zu Grunde liegende Kraft, und dieſe wiederum als Kraft der ewigen ſtetigen Bewegung, veranlaßt wahrſcheinlich durch Anaximanders Verſuch das Urweſen als das Unendliche, wahrhaft Seiende, im Gegenſatz gegen die wandelbaren Erſcheinungen, geltend zu machen. Die ewige Bewegung deſſelben iſt ihm das Allleben. Und eben dieſe

---

69) fr. 44 (55) *ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων* (*οἵη κυβερνήσει* Schleierm. *ἥτε οἰακίζει.* Bernays.) Bern. Rh. Muſ. IX. 252 ff. beruft ſich für ſeine Auslegung auf Plut. d. Isid. 75 das erkennende Weſen habe eingeſogen Ausſtrömungen und Theile *ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν*, und auf Hippol. IX, 9. 280 *οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ δόγματος* (*λόγου* Bern.) *ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφόν ἐστιν, ἓν πάντα εἰδέναι.*

Weltbetrachtung und die damit untrennbar verbundene dynamiſche Ableitung der Dinge aus dem Urgrunde, mußte im Alterthum die tiefer blickenden Geiſter immer von neuem auf dieſelbe zurückführen. Hatte ſchon Anaximander das Urweſen als das an ſich zum Sein Berechtigte, Abſolute, betrachtet, die Dinge als im Vergleich mit ihm unberechtigte und eben darum in beſtimmte Grenzen eingeſchloſſene Daſeinsſtufen: ſo hob Heraklit einerſeits dieſen Gegenſatz noch ſchärfer hervor, andrerſeits vermittelte er ihn dadurch, daß er jenen Urgrund als Weltbewußtſein das All durchwallen und zur Einheit vereinigen ließ. Auf die Weiſe mochte er ſich überzeugt halten die von Xenophanes geforderte Alleinheit nicht blos feſtzuſtellen, ſondern zu begründen.

Wiewohl er ſich genöthigt ſieht der ewigen Bewegung ein Subſtrat zu leihen, ſo iſt ihm dieſes, zunächſt das Feuer, nicht das Urſprüngliche, ſondern ein der Bewegung nothwendig Anhängendes, wenn auch nicht von ihr Erzeugtes. Daher er denn weder durch Verdichtung und Verdünnung, noch durch Ausſcheidung von Gegenſätzen die Dinge aus dem Urgrunde ableiten konnte. Der Gegenlauf der Bewegung war ihm die nothwendige Vorausſetzung der Welt der Erſcheinungen, mithin ein Urſprüngliches.

Der Gegenſatz zwiſchen der reinen ſtetigen Bewegung und den als Beharren ſich darſtellenden Erſcheinungen, trieb zur Unterſcheidung wahrer Erkenntniß und ſinnlicher Erſcheinung und als Bedingung der erſteren, zur Annahme des Weltbewußtſeins und der daraus abgeleiteten Geſetze der phyſiſchen und moraliſchen Weltordnung. Dieſe aus der ewigen ſtetigen Bewegung als ſolcher nicht abzuleitende Annahme gab die noch zu Sokrates' Zeiten [70]) in Jonien verbreitete Schule der Herakliteer auf, um den Begriff des ewigen ſtetigen Werdens in ſeiner ganzen Folgerichtigkeit feſtzuſtellen. Daher denn Kratylus [71]) behauptete, es könne überhaupt gar Nichts ausgeſagt, ſondern nur mit dem Finger auf das Werdende hingewieſen werden, und nicht nur nicht zweimahl ſondern

70) Plat. Theaet. 176, b. 179, e.

71) Arist. Metaph. IV, 5. 1010, 10. vgl. Plat. Cratyl. 384, a.

auch nicht einmal vermöge man in denſelben Strom hinabzuſteigen, d. h. alles auch nur ſcheinbare Verharren müſſe geläugnet werden. So wenig Heraklit ſolche ſophiſtiſche Behauptungen und die daran geknüpften ſchalen Etymologien[71]) als ſeine Lehre anerkannt und ſo gewiß er auf ſeine Sätze vom Weltbewußtſein und von den Weltgeſetzen mit der daraus abgeleiteten wahren Erkenntniß, ſich berufen haben würde: er hätte zugeben müſſen daß ſie Folgerungen aus der Grundanſchauung vom ewigen ſtetigen Werden ſeien, ſobald dieſe von der nicht daraus, als ſolchem, abzuleitenden Hülfshypotheſe abgelöſt werde. Gegen eine ausſchließliche Durchführung jener Grundanſchauung iſt denn auch die platoniſche und ariſtoteliſche Kritik[73]) in ihrem Recht: es müſſe ihr zufolge Entgegengeſetztes einerlei, und nicht ſowohl Alles Eins als Alles Nichts ſein. Es fehlt ihr der Begriff eines dem Wechſel zu Grunde liegenden und in ihm beharrenden Seins. Ihn zu ergänzen hat Heraklit, wenn auch nicht mit deutlichem Bewußtſein jenes Mangels, ſeine Hülfsannahmen eingeſchoben, ohne angeben zu können wie die darin vorausgeſetzten beharrlichen Beſtimmtheiten in das Werden eingreifen oder ihm als Träger zu Grunde liegen ſollten.

Der zweite Grund- und Angelbegriff, der dem des Werdens hinzutretend, den Begriff der Veränderung erſt denkbar macht, hatte ſchon vor Heraklit, jedoch in der Verbindung mit den Begriffen der Einheit und Gottheit, noch nicht in ſeiner begrifflichen Reinheit, in Xenophanes einen Vertreter gefunden. Heraklit mochte wähnen, ſeiner entbehren zu können; die Einheit der Welt des Werdens hatte er aufs entſchiedenſte ausgeſprochen und als Grund ihrer unverbrüchlichen Ordnung und als Bedingung einer über den Sinnenſchein ſich erhebenden Erkenntniß ein irgendwie denkendes oder lenkendes Weltgeſetz hinzugefügt. In der von Xenophanes

72) Plat. Cratyl. 412 ff.

73) Plat. 157. 160. 182. 183. Cratyl. 402 ff. Arist. Metaph. IV, 3. 1005, b, 23 vgl. c. 4 pr. c. 7 extr. Phys. I, 2. 185, b, 19. Topic. VIII, 5 extr.

ausgehenden Schule aber gelangte der Begriff des reinen Seins zu einer Entwickelung, deren Schärfe durch den inzwischen geltend gemachten Begriff des ewigen Werdens wesentlich bedingt ward. So mußten die beiden Bestandtheile des Begriffs der Veränderung erst je für sich einseitig und gegensätzlich einander entgegentreten, bevor man sich an Vermittelung derselben versuchen konnte.

Zweiter Abſchnitt.

Von der Seinslehre der Eleaten.

Auch dieſe neue Richtung ging von einem Jonier aus, von Xenophanes[1]) aus Kolophon. Nach Apollodor ſollte er in Ol. XL geboren, Zeitgenoſſe des Kyrus und Darius, nach Timaeus, Zeitgenoſſe des Hiero und Epicharmus, nach Andren des Pythagoras geweſen ſein[2]). Verſchiedenheiten der Zeitbeſtimmungen, die darin ihren Grund haben mögen, daß er ein hohes Alter erreichte. Eine Elegie muß er den in dem Bruchſtücke[3]) derſelben enthaltenen Angaben zufolge im 93ſten Lebensjahre gedichtet haben. Des Pythagoras und Epimenides hatte er als nicht mehr lebender erwähnt[4]). Fünf und zwanzig Jahre alt war er ausgewandert, wahrſcheinlich nicht im Beginne des Kampfes der Jonier gegen die Perſer, deſſen er in einer Elegie als eines der Vorzeit angehörigen erwähnt (fr. 17). In ſeinem darauf folgenden Wanderleben hielt er in verſchiedenen griechiſchen Städten Siciliens und Italiens, wie Zankle und Katana, wahrſcheinlich auch in Elea ſich auf, deſſen Gründung (Ol. 61) er in einem Gedichte gefeiert haben ſoll. Von den andren ihm beigelegten Dichtungen, die, wie es heißt, er als Rhapſode ſelber

1) Ueber Xenophanes und Parmenides ſ. m. Commentationes Eleaticae. Altonae 1813. Sim. Karsten philosophor. Graecor. reliquiae I u. II. Bruxell. 1830. 35. Mullach, fragm. philosoph. Graecor. I, 101 sqq.

2) Appollod. bei Clem. Al. Strom. I, 301, c. vgl. Sext. Emp. Mathem. I, 257 — Timaeus b. Clem. l. l. vgl. Plut. reg. apophth. Hier. 4. — Euseb. Pr. Ev. X, 14, 14. XIV, 17, 10. Ueber dieſe u. e. a. Zeitbeſtimmungen vgl. Zeller 379 Anm.

3) bei Diog. L. IX, 18 fr. 24 Karsten.

4) fr. 18. — Diog. L. I, 111.

vorzutragen pflegte, laſſen ſich mit Beſtimmtheit wohl nur elegiſche und epiſche auf ihn zurückführen, nicht Sillen, Parodien, Tragödien. Seine Elegien, von denen es ſehr zweifelhaft iſt, ob ſie, wie O. Müller annimmt [5]), ſämmtlich in Kolophon gedichtet waren, enthalten theils, gleich denen ſeines Landsmanns Mimnermus und dieſen nicht nachſtehend, lebendige Schilderungen von den Freuden des Mahles, mit der Mahnung durch Lobgeſänge auf die Götter, nicht auf ihre Kämpfe, und durch Preis der Tugend es zu würzen (fr. 21); theils züchtigen ſie die lydiſche Weichlichkeit der Kolophonier (fr. 20) und die maßloſe Erhebung der Sieger in den Kampfſpielen (fr. 19).

Als Mittelpunkt der eleatiſchen Lehre bezeichnet Plato den Satz daß Alles Eins ſei, und Ariſtoteles nennt den Xenophanes Urheber dieſer Lehre, mit der näheren Beſtimmung, er habe auf das Weltall blickend das Eins (deſſelben) als die Gottheit geſetzt. Aehnlich Theophraſt, er habe Ein Princip und zwar als Alleinheit angenommen [6]), So führt auch der Sillograph Timon [7]) ihn redend ein: „wohin ich meinen Geiſt richten mochte, in ein Selbiges löſte Alles ſich auf, Alles immer ſeiend ſtand (vor mir) ganz und gar in eine ähnliche Natur zuſammengezogen.“ Entſprechendes findet ſich bei Späteren. Von dem Bewußtſein der Alleinheit der Welt ging alſo Xenophanes, gleichwie unmittelbar nach ihm Heraklit, aus, der eine auf das ewig Beharrende ſeinen Blick gerichtet, der andre auf das ewige Werden. In den aus ſeinem Epos von der Natur entlehnten Bruchſtücken ſpricht Xenophanes mit der ganzen Kraft der Ueberzeugung aus: Ein Gott, der größte unter Göttern und Menſchen, den Menſchen weder an Geſtalt noch Geiſt ähnlich (fr. 1), nicht alſo ſchwarz und plattnaſig wie die Aethiopen, noch blond und blauäugig wie die Thraker [8]); würden ja auch Stiere und Löwen,

5) Müllers Geſch. d. griech. Literat. I, 220.

6) Plat. Soph. 242, d. Ar. Metaph. I, 5. 986, b, 13, 18 Theophr. ap. Simpl. in Ar. Physica 5, b.

7) Tim. fragm. Mullach v. 35.

8) fr. 5 und die Ergänzungen dazu bei Clem. Alex. u. Theodoretus.

wenn ſie bilden könnten, die Geſtalten der Götter den ihrigen entſprechend bilden (fr. 6). Ebenſo eifert er gegen die Vorſtellung, die Götter würden geboren (fr. 5), veränderten und bewegten ſich: immer unbewegt in Demſelbigen zu beharren gezieme (dem Göttlichen), nicht hierhin und dorthin zu wandern (fr. 4). Nicht blos Schimpfliches und Schandbares, wie Homer und Heſiodus, ſollen wir den Göttern nicht beimeſſen (fr. 7), ſondern auch nicht (unſre) Schranken der Wahrnehmung und des Denkens (fr. 2) und die dadurch bedingte Ermüdung auf die Gottheit übertragen: ſonder Mühe bewältigt ſie Alles mit der Seele des Geiſtes[9]). Wie nun der Kolophonier von ſolchen Sätzen, in denen nur eine den Irrthümern des polytheiſtiſchen Volksglaubens entgegentretende Ueberzeugung von der Einheit, Ewigkeit und Schrankenloſigkeit der Gottheit ſich ausſpricht, zu der Behauptung von der Alleinheit der Welt übergegangen ſei und wie er dieſe näher gefaßt, erfahren wir nicht. Ohne läugnen zu wollen daß dieſe Behauptung mit jener Ueberzeugung vereinbar ſei, vermiſſen wir doch den Uebergang von dieſer zu jener und damit die nähere Beſtimmung des wie ſie vereinbar. Daß er die Gottheit als gleichartig, vielleicht alſo wohl als einfachen Weſens, bezeichnet habe, hilft nicht aus; und ob als kugelförmig und begrenzt, oder als unbegrenzt und unendlich, darüber ſind die Angaben der neueren griechiſchen Berichterſtatter einander widerſprechend. Theophraſt[10]) aber hatte geſagt, Xenophanes habe das einige Sein weder als begrenzt noch unbegrenzt, weder als ruhend noch bewegt gefaßt, und nach Ariſtoteles[11]) hatte er ſich nicht darüber ausgeſprochen, ob das einige Urweſen als begrenzt oder unbegrenzt zu denken ſei.

Da finden wir nun in der kleinen Schrift de Xenophane, Gorgia et Melisso, die wenn ſie auch nicht dem Ariſtoteles

---

9) fr. 3 *ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.* — Als Beſtreiter des Volksglaubens erwähnt ſeiner Ariſtoteles Poet. 25. 1460, b, 36.

10) I. Simpl. in Phys. f. 5, b.

11) Metaph. I, 5. 986, b, 18.

oder Theophraſt ſondern einem ſpäteren Peripatetiker angehören ſollte[12]), in ihren hiſtoriſchen Angaben durchaus Glauben verdient, eine jene von Theophraſt bezeichnete Antinomie durchführende Argumentation. Wiewohl die betreffenden Hauptſtücke (c. 3. 4) in der Ueberſchrift nicht auf Xenophanes ſondern auf Zeno bezogen werden, gleichwie die Hauptſtücke 1 uud 2 in den Handſchriften nicht dem Meliſſus, deſſen Lehre unbeſtreitbar darin erörtert iſt, ſondern dem Xenophanes beigelegt werden, ſo hatte man ſie doch, da ſie die Lehre des Zeno augenſcheinlich nicht enthalten[13]), unbedenklich für einen Bericht über die Schlußfolgerungen des Xenophanes gehalten, zumahl jenes Zeugniß des Theophraſt und einige Bruchſtücke des Kolophoniers dafür ſprechen. Gegen dieſe Annahme ſind neuerlich ſehr beachtenswerthe Zweifel erhoben worden, die darauf ſich gründen, daß ſo dialektiſch durchgeführte Antinomien dem Kolophonier, welchem Ariſtoteles Mangel an Durchbildung vorwerfe, nicht zuzutrauen ſeien und dem angeführten Zeugniß des Stagiriten widerſprächen, er habe ſich nicht darüber erklärt, ob das Eins für begrenzt oder unbegrenzt zu halten ſei. Auch würde, fügt man hinzu[14]), eine ſo eigenthümliche Schlußfolgerung von Ariſtoteles nicht übergangen worden ſein, wenn ſie ſich beim alten Kolophonier gefunden hätte, und ſelbſt Ausleger des Ariſtoteles bis ins dritte Jahrhundert, wie Nikolaus aus Damaskus und Alexander aus Aphrodiſias, ſtritten noch über das Princip des Xenophanes, ohne jener Schlußfolgerungen zu erwähnen[15]); endlich enthalte, wie Bergk[16]) zuerſt und nach ihm Andre behauptet haben, der Bericht in jenem Buche keine Spur von alterthümlich epiſchen Formen. Dieſe letztere Behauptung müſſen wir von vorn herein

12) wie Zeller S. 376 f. zu zeigen ſucht. vgl. Vermehren: die Autorſchaft der dem Ariſtoteles zugeſchriebenen Schrift de Xenoph. eot. Jena 1861.

13) Ueberwegs Verſuch (in Schneidewins Philologus VIII, 108) ſie dem Zeno zuzueignen, widerlegt Zeller 373 f.

14) Zeller 372.

15) Simplic. in Phys. 5, b, 6.

16) Bergk, commentatio de Aristotelis libro de X. Z. et G. Marburg. 1843.

durch Nachweiſung ſolcher augenſcheinlich poetiſcher und den Bruchſtücken des Kolophoniers entſprechenden Formen beſeitigen[17]). Auch die einander entgegengeſetzten Angaben des Nikolaus und Alexander entſcheiden nicht, da theils die Schriften der älteſten Philoſophen zu ihrer Zeit ſchon ſelten geworden waren, theils da nach dem Berichte unſres Buches, Xenophanes das Weder Noch ſeiner Antinomien nicht feſthalten konnte, vielmehr das göttliche Eins doch wiederum als einer Kugel vergleichbar und unbewegt bezeichnete. Dagegen iſt die dialektiſche Durchführung der Gegenſätze allerdings geeignet Bedenken hervorzurufen. Doch wenden wir uns zu dem Berichte ſelber, bevor wir uns über dieſen Streitpunkt näher erklären.

Ohnmöglich kann, wenn Etwas (?) iſt, es geworden ſein, heißt es mit Beziehung auf die Gottheit, da entweder aus Aehnlichem oder Unähnlichem es geworden ſein müßte und beides ohnmöglich iſt; denn wenn aus Aehnlichem, ſo wäre nicht einzuſehen, warum das eine zeuge, das andre gezeugt würde; wenn aus Unähnlichem, das Stärkere aus dem Schwächeren, das Beſſere aus dem Schlechteren, oder umgekehrt das Schlechtere aus dem Beſſeren, mithin das Seiende aus Nichtſeiendem (oder umgekehrt) geworden ſein müßte. Deshalb muß Gott ewig ſein.

b) Als das Allmächtigſte iſt Gott nur Einer; denn Gott und ſeiner Macht kommt zu zu herrſchen und nicht beherrſcht zu werden, und eine Mehrheit ſetzt Ungleichheit voraus. Als Einer aber muß er in Allem ſich ſelbſt gleich ſein, durch und durch ſehen und hören, da ſonſt unter ſeinen Theilen Herrſchen und Beherrſchtwerden ſtatt finden würde. Und als durchweg ſich ſelber gleich, iſt er kugelgeſtaltet. c) Demnach iſt er auch weder endlich noch unendlich, weder bewegt noch unbewegt, ſo fern das Unendliche und Bewegungsloſe (Starre) nur dem Nichtſeienden zukommt, Endlichkeit und Bewegung eine Mehrheit vorausſetzt.

17) 2. B. *τεχνωθῆναι — τεχνῶσαι* 977, 17
τὸν θεὸν ἁπάντων κράτιστον καὶ βέλτιστον. — 25
κρατεῖν, μὴ κρατεῖσθαι. — 27
ὁρᾶν τε καὶ ἀκούειν . . πάντῃ. — 37
οὔτε ἀτρεμεῖν οὔτε κινεῖσθαι. — b. 16

Kugelgeſtaltet und dennoch unendlich? fragten die Einen, während die Andren das Bild ſelbſt auf Unendlichkeit beziehen wollten; und ſo ließen die Einen ihn für Endlichkeit, die Andren für Unendlichkeit ſich entſcheiden, während Ariſtoteles ihn der Unentſchiedenheit zieh. Möglich daß unſer Berichterſtatter zuſammenzog was ſich im Lehrgedicht vereinzelt oder loſe verbunden fand, — daß er demſelben die Hauptſachen entlehnte, dafür zeugen die vorher hervorgehobenen poetiſchen Ausdrücke[18]). Die Lehren, daß das göttliche Sein nicht geworden ſei (und nicht vergehen könne, wie ſpätere Berichterſtatter hinzufügen), und daß es als das Allermächtigſte keine Mehrheit dulde, wird man dem alten Kolophonier wohl unbedenklich zugeſtehn wollen. Warum aber auch nicht die Entſchränkung von Raumbegriffen und vom Gegenſatz der Ruhe und Bewegung? zumahl letzteres durch augenſcheinlich eigene Worte deſſelben beſtätigt wird, denen nur ſcheinbar zwei andre von ihm überlieferte Verſe widerſprechen; denn ganz wohl konnte er (fr. 4) von ſeinem göttlichen Sein ausſagen, daß es immer in Demſelben unbewegt verharre; ausgeſchloſſen von ihm hatte er nur die ſtarre der Bewegung entgegenſtehende (und ſie vorausſetzende) Ruhe (ἀτρεμίζειν). Wir dürfen daher immerhin uns überzeugt halten, daß Xenophanes nachdem er die Gottheit dem (wahren) Sein gleichgeſetzt und Werden und Vergehn, gleichwie Vielheit von ihr ausgeſchloſſen hatte, er ihr auch nicht Räumlichkeit und Bewegung oder dieſer entgegengeſetzte Ruhe beigelegt wiſſen wollte. Daß Ariſtoteles dieſer ſchwachen Anfänge einer Antinomie nicht ausdrücklich erwähnt habe, iſt kein zureichender Verdachtsgrund gegen die Glaubwürdigkeit der Ueberlieferung, auch wenn man in der Auffaſſung deſſelben, Xenophanes habe Nichts darüber deutlich beſtimmt und weder die begriffliche noch die ſtoffliche Einheit des Seienden berührt, eine Beziehung darauf nicht anerkennen will. Aus ſeinen und Andrer vorher berührten Angaben ergänzt ſich aber der Bericht unſres Buches dahin, daß Xenophanes die Einheit der Gottheit auf die ganze Welt übertragen habe.

---

18) namentlich das οὔτ' ἀτρεμεῖν οὔτε κινεῖσθαι.

2. Daß der Kolophonier für den Grundſtoff der Dinge weder Erde noch Waſſer gehalten, die Verſe die für das Eine und Andre angeführt werden (fr. 8. 9) vielmehr nur auf Mittelzuſtände ſich bezogen, iſt mindeſtens höchſt wahrſcheinlich, zumahl er augenſcheinlich von dieſen beiden Stufen des ſtofflichen Daſeins in ſeiner Kosmologie vielfach Anwendung machte. Die Erde, behauptete er, ſei aus flüſſigem in feſten Zuſtand übergegangen und werde von neuem durch Waſſer in Schlamm verwandelt werden, indem er zum Beweiſe die im Lande und auf den Bergen vorkommenden Verſteinerungen von Seethieren anführte. Auch das Menſchengeſchlecht, meinte er, ſei mit der Austrocknung der Erde entſtanden und werde mit ihr wiederum ins Waſſer verſinken. Sonne, Mond und Sterne hielt er, gleichwie den Regenbogen und andere Erſcheinungen der Art, für feurige Wolken oder Dünſte, die beim Untergange erlöſchen, beim Aufgang ſich neu bilden und in unendlicher gerader Linie über die Erde hinſchweben ſollten, verſchieden je nach Verſchiedenheit der Erdtheile. Aus ſolchen Annahmen iſt wahrſcheinlich die Angabe entſtanden, Xenophanes ſetze unendlich viele Welten voraus, was mit ſeiner beſtimmt ausgeſprochenen Ueberzeugung von der Einheit der Welt nicht wohl vereinbar iſt.

3. Der Entſchiedenheit ſeiner Behauptungen ohngeachtet, geſtand Xenophanes (fr. 14) daß völlig Sicheres über die Götter und was er über Alles geſagt, kein Sterblicher wiſſe, weder der vorangegangenen noch der zukünftigen; zu meinen ſei Allen beſchieden[19]), mithin nur das Wahrſcheinliche erreichbar (fr. 15); ferner, daß die Götter nicht von Anfang an Alles den Sterblichen offenbart hätten, dieſe jedoch im Laufe der Zeit durch Forſchung Beſſeres fänden (fr. 16): Worte die ſchon an ſich den Annahmen eben ſo wenig derer entſprechen, die auf ihn die Anfänge der Skepſis zurückführen wollten, wie derer die ihn ſinnliche und Vernunfterkenntniß gegenſätzlich ſondern und jene Zweifel auf erſtere ſich beſchränken laſſen.

19) fr. 14, 4 δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

II. Hatte Xenophanes von der Einheit der Gottheit ſich überzeugt und dieſe Einheit auch wiederum in der Welt der Dinge vorausgeſetzt, ohne Werden und Veränderung rückſichtlich der letzteren zu läugnen, ſo erhob Parmenides ſich dagegen zum Begriff des Seienden als ſolchen, ohne dafür weder in dem Begriffe der Gottheit noch in dem der Welt einen Anhalt zu ſuchen, d. h. er faßte, wie Ariſtoteles es ausdrückt, das Eins dem Begriffe nach[20]) und gelangte ſo zur Läugnung der Realität der Mannichfaltigkeit der Dinge, ihres Werdens und ihrer Veränderungen.

In Elea von reichen und angeſehenen Aeltern geboren, ſoll er durch einen Pythagoreer Aminias für Philoſophie gewonnen ſein und auch mit andren Pythagoreern in naher Verbindung geſtanden haben, ſo daß von Späteren er ſelber Pythagoreer genannt wird[21]), ohne daß in ſeiner Lehre mehr als in der des Xenophanes Hinneigung zu pythagoriſcher Auſchauungsweiſe ſich nachweiſen ließe. Dem Kolophonier ſchloß er ſich dagegen unbezweifelt an, deſſen Schüler er von Ariſtoteles[22]) mit Berufung auf Sage, von Späteren unbedenklich genannt wird. Die Angabe, er ſei Schüler des Anaximander geweſen, iſt, wenngleich auf Theophraſt, wahrſcheinlich mißverſtändlich, zurückgeführt[23]), unbedenklich zu beſeitigen. Auch wohl die Annahme, er habe ſchon in Ol. 69 geblüht, ſelbſt wenn ſein von Plato wiederholt erwähntes Zuſammentreffen mit dem noch ſehr jungen Sokrates[24]), dem zufolge er 65 Jahre alt um die 80ſte Olymp. in Athen geweſen wäre, ohne thatſächlichen Grund ſein ſollte, was vorauszuſetzen bei dem Nachdruck den Plato darauf legt, mißlich ſein möchte. Doch ſind auch die Angaben bei

20) Ar. Metaph. I, 5. 986, b, 18.

21) Strabo XXVII, 1, 1 u. A. Ps. Cebes tab. c. 2 ſetzt pythagoriſches und parmenideiſches Leben einander gleich.

22) Ar. Metaph. l. l. 22:

23) Diog. L. IX, 21. Suid. s. v.

24) Pl. Parm. 127 Theaet. 183, e. Soph. 217, c. — Athenäus' (IX, 565 f.) und Macrobius' (Sat. I, 1) Zweifel an der chronologiſchen Richtigkeit ſcheinen mir ohne Gewicht zu ſein; vgl. jedoch Zeller S. 396 f. Anmerk.

Euſebius ſchwankend, die ſeine Blüthezeit in die 81 oder auch in die 86 Ol. ſetzen. Halten wir uns an die platoniſche Beſtimmung ſo würde unſer Eleat gegen 519 oder 520 vor unſrer Zeitrechnung geboren ſein. Daß er den Eleaten Geſetze gegeben, wird nach Speuſippus berichtet[25]), und in Beziehung auf Lehre und Leben ward er vom Alterthum ſehr hoch gehalten.

2. Im allegoriſchen Eingange[26]) ſeines Lehrgedichts beſchreibt Parmenides, wie ſeine Seele (auf dem Wege von der Finſterniß zum Lichte) die Pforten erreicht habe, wo die Pfade der Nacht und des Tages ſich ſcheiden; wie er, nachdem die Pforte von der Dike entriegelt worden, zu der Gottheit (der Weisheit) gelangt ſei, und wie ſie ihm verheißen habe, er ſolle Alles erkunden, ſowohl der überzeugenden Wahrheit unerſchütterliches Herz, wie die überzeugungsloſen Meinungen der Sterblichen[27]): zu vorläufiger Bezeichnung der zwei Beſtandtheile ſeines Lehrgedichts[28]).

Der Fortſchritt wiſſenſchaftlicher Methode zeigt ſich dann ſogleich darin, daß Parmenides die möglichen Auffaſſungsweiſen des Seins oder Seienden aus einander legt um die wahre zu finden. Entweder, ſagt er, iſt (das Sein) und ohnmöglich das Nichtſeiende, — der Weg der Ueberzeugung und Wahrheit; oder es iſt nicht und nothwendig das Nichtſeiende, — der von aller Ueberzeugung leere Weg, da das Nichtſeiende weder zu erkennen noch auszuſprechen iſt; denn daſſelbe iſt es zu denken und zu ſein[29]). Wie aber das Denken vom Wege des Nichtſeienden ſich abwenden ſoll, ſo auch von dem, auf welchem die Sterblichen Nichts wiſſend, taub und blind hinſtarrend, zwieſpältig (in ſich zerfallen) umherirren,

---

25) Diog. L. IX, 23 vgl. Strabo a. a. O. Plut. adv. Colot. 32.

26) v. 1 sqq. nach Sext. Emp. adv. Phys. VII, 111.

27) v. 28. . . . *σὲ δὲ χρεὼ πάντα πυθέσθαι*
ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκὲς ἦτορ,
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.

28) Die als *τὰ πρὸς ἀλήθειαν* und *τὰ πρὸς δόξαν* bezeichnet werden.

29) v. 41 (40 Mull.) . . *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.*

die Sein und Nichtſein für Daſſelbe halten und wiederum nicht für Daſſelbe, auf ihrer rückläufigen Bahn [30]). So bleibt nur übrig, daß das Seiende iſt, und viele ſind der Zeichen daß es nicht geworden noch vergänglich, ganz einer Gattung und unerſchütterlich und ohne Ende, auch nicht geweſen noch erſt in Zukunft, da es jetzt ganz zuſammen iſt, ein ſtetig Verbundenes [31]). Denn welches Werden deſſelben könnteſt du ſuchen? wie und woher ſollte es gewachſen ſein? Aus dem Nichtſeienden darfſt du nicht ſagen noch denken, da es weder auszuſprechen noch zu denken iſt; und welche Nothwendigkeit hätte es getrieben früher oder ſpäter aus dem Nichtſeienden hervorzuſchießen? Auch aus dem Seienden kann Nichts neben ihm werden. Wäre es geworden (geweſen), ſo iſt es nicht, noch auch wenn es ſein (werden) ſollte [32]). Und wie es dem Werden entrückt iſt, ſo auch dem Vergehn. Eben ſo wenig iſt es theilbar, da es ganz ſich ſelber gleich, noch irgend ein Mehr- oder

---

30) v. 45 *αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς (ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα), ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν*
πλάζονται δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κ' οὐ ταὐτόν· πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Dieſe Verſe beziehen Bernays' (Rhein. Muſ. VII, 114 f.) und Steinhart (Hall. A. Literaturz. 1845. 892 f.) mit mir, wenigſtens zunächſt, auf die heraklitiſche Lehre; Zeller ſtellt dieſe Beziehung (S. 495) in Abrede.

31) v. 56 (57) . . *μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο*
λείπεται, ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ' ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν
οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον.
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν
ἕν συνεχές.

Das *ξυνεχὲς* mit Zeller 399, 2 zeitlich zu faſſen.

32) v. 74 (75) *πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο;*
εἰ γὰρ γένοιτ', οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.

oder Schlechterſein in ihm. Ganz iſt es daher ſtetig; dem Sein ſchließt das Sein ſich an[33]), und weder zerſtreut ſich's nach allen Seiten über die Welt, noch tritt es zuſammen[34]). Auch unbeweglich iſt es, Daſſelbige in Demſelbigen beharrend, beruht es auf ſich ſelber[35]). Aber ohne Mangel, da es ſonſt alles (Seins) ermangeln würde, iſt es nicht unvollendet, einer wohlgerundeten Kugel vergleichbar[36]). Und das Denken fällt mit dem Warum (wodurch es Denken iſt) zuſammen; denn außer dem Seienden, worin es beſchloſſen, kannſt du das Denken nicht finden[37]), da außer dem Seienden Nichts iſt noch ſein wird. Iſt aber das Seiende unbeweglich und Nichts außer ihm, ſo ſind Werden und Vergehn Wechſel der Orte und der Beſchaffenheit, des Seins und Nichtſeins (leere) Worte, von Menſchen in dem Wahne gebildet, es entſpräche ihnen Wahrheit[38]).

So weit die Schlußfolgerungen des Parmenides, vollſtändig in der Angabe ihrer Hauptpunkte, nicht ſo in der beweiſenden Durchführung; namentlich bleibt zweifelhaft, ob Parmenides oder erſt Meliſſus die Unbeweglichkeit des Seienden näher zu begründen unternommen habe; ausgeſprochen hat ſie bereits erſterer[39]).

Mit Recht bezeichnen Plato und Ariſtoteles dieſe Lehre des Eleaten als die von Einer, ewig unbewegten Weſenheit; Spätere,

---

33) v. 80 (81) *τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν, ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει,*

34) v. 89 (90) *λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως· οὐ γὰρ ἀποτμήξει (?) τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι, οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον.. οὔτε συνιστάμενον.*

35) v. 84 (85).

36) v. 87 (88). 101 (102).

37) v. 93 (94) *ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ εἵνεκέν ἐστι νόημα. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν. εὑρήσεις τὸ νοεῖν.* vgl. v. 43 (Anm. 29) und 89 (88).

38) v. 96 (97) 109 (110).

39) Plat. Theact. 180, e iſt nicht entſcheidend. Bei Plat. ib. 181, a heißen die Eleaten überhaupt *οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται*, bei Ariſtoteles, nach Sextus Emp. (Math. X, 46), *στασιῶται τῆς φύσεως.*

nicht ohne Verkennung der Grundbehauptung, als die Lehre von der Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Welt. Ob Par. das Seiende als Gottheit bezeichnet habe oder nicht, ist zweifelhaft und nicht von gar großer Erheblichkeit; er mochte Zurückführung des Begriffes des Seienden auf den der Gottheit vermieden haben, um den Schlußfolgerungen aus jenem kein fremdes Glied einzuschieben. Erheblicher ist die Frage, ob er vom Begriffe des Seins alle Vielheit und alle sinnlichen Bestimmungen ausgeschlossen habe? Den Worten nach hat er es allerdings nicht gethan, indem er es einer Kugel vergleicht, ihm Gleichartigkeit und damit scheinbar Mannichfaltigkeit beilegt und es nicht ausdrücklich als unkörperlich bezeichnet. Aber daraus ergibt sich nur daß sein Ausgangspunkt sich nicht verläugnete; denn freilich wollte er, gleich den Physikern, die Welt der Dinge begreifen, wie auch Aristoteles sagt[40]). Ferner sucht er den Mangel abstrakter Ausdrücke durch vom sinnlichen Sein hergenommene zu ersetzen; Stetigkeit ist ihm die Bezeichnung gänzlicher Freiheit von Nichtseiendem, Gleichartigkeit die der Einfachheit. Ausgegangen von dem sinnlich wahrnehmbaren Sein entschränkt er den Begriff durch Aufhebung der Merkmale welche der Sinnenwelt eignen, der Größen- und Qualitätsverhältnisse, der Bewegung und der Zeit; so aber gelangt er, ohne sich deß deutlich bewußt zu werden, zu dem reinen Begriff des Seins als des schlechthin nicht Aufzuhebenden. Nur durch das Denken kann es erreicht werden, ja fällt mit dem Denken zusammen. Daher denn Parmenides die Vernunfterkenntniß[41]) noch entschiedener als Heraklit, der den Schein der Vielheit und Veränderung uns vorspiegelnden Sinneswahrnehmung entgegensetzt.

3. Doch will er auch über die auf sinnliche Wahrnehmung sich gründende Weltvorstellung sich mit sich selber verständigen, wie entschieden er auch anerkennt, Wahrheit rücksichtlich ihrer nicht erreichen zu können. Er geht in dieser zweiten, von der ersten aufs schärfste gesonderten Abtheilung seines Lehrgedichts auf die dritte der

40) Ar. de Caelo III, 1. 298, b, 21. vgl. Metaph. IV, 5. 1010, 1.
41) v. 33 ff. 52 ff.

zu Anfang der erſten Abtheilung bezeichneten denkbaren Annahmen über Sein und Nichtſein zurück, nämlich auf die beides als Beſtandtheile der Welt der Erſcheinungen zuſammenfaſſende. Ihr zufolge werden zwei einander entgegengeſetzte Grundgeſtalten vorausgeſetzt[42]), die eine des reinen ſich ſelber überall gleichen ätheriſchen Feuers, dem Seienden entſprechend, die andre des dunklen, ſchweren, dichten Körpers der Nacht[43]), das unwahre, erdichtete Nichtſein; beide als Feuer und Erde, oder Warmes und Kaltes von den Berichterſtattern bezeichnet[44]), in erſterer Weiſe vielleicht nach Vorgang des Parmenides ſelber, in letzterer wohl durch Anwendung ſpäterer Terminologie[45]). Daß Parmenides aber das eine auf das Seiende, das andre auf das Nichtſeiende zurückgeführt habe, zeigen die eignen Worte des Eleaten, und daß er das Feurige für das Thätige, das Dunkle für das Leidende gehalten, iſt[46]) eine wohlbegründete Folgerung aus der Anwendung die er von dieſen Principien macht. In der Mitte der beiden Geſtalten thront, heißt es, die Gottheit, die Alles lenkt und den Eros als erſten der Götter erſann[47]). Wie dann Krieg, Zwietracht, Begierde hinzugekommen, erſieht man aus der abgeriſſenen Angabe Cicero's nicht[48]). Ebenſo

---

42) v. 112 (113) *μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμης ὀνομάζειν, τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν. ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων.*

43) vgl. Arist. Metaph. I, 5. 987, 1. u. folg. Anm.

44) Arist. Phys. I, 5 pr. Metaph. I, 5. 986, b, 31. de Generat. et Corr. I. 3. 318, b, 6. u. A.

45) In den Bruchſtücken ſelber nur als *φλογὸς αἰθέριον πῦρ* oder *φάος* und als *νὺξ* bezeichnet, ſ. v. 115 (116) sq. 121 (122). 125 (unten 47).

46) Ar. Metaph. I, 3. 984, b, 1 Theophrast bei Alex. in Metaph. 24, 5 Bon. u. folg. Anm.

47) v. 125 (126) *αἱ γὰρ στεινότεραι πεποίηντο πυρὸς ἀκρίτοιο, αἱ δ' ἐπὶ τοῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἔκτα αἶσαν· ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ κτλ.* v. 131 (132).

48) Cic. de Nat. D. I, 11 vgl. Kriſche's Forſchungen 111 f.

vermögen wir nur ſehr theilweiſe die beabſichtigte umfaſſende Erklärung der Erſcheinungen uns zu verdeutlichen. Das Weltgebäude, umgeben von feſter Maſſe und, wie es ſcheint, mit feſtem Kerne in der Mitte (der Erde), zerfällt ihm in koncentriſche Kreiſe, deren äußerſte und innerſte aus reinem Feuer beſtehn, die mittleren aus dem Dunklen und Feurigen gemiſcht ſein ſollen [49]), der Sitz alles Werdens und aller Miſchung und der daſſelbe lenkenden Gottheit [50]). In welcher Abfolge er die Geſtirne ſich vorgeſtellt, iſt nicht klar. Nur daß er die Erde kugelförmig und in der Mitte der Welt ruhend ſich gedacht habe, wird bezeugt, und in den Bruchſtücken verſpricht er Belehrung über die ätheriſche Natur und die Zeichen (Geſtirne) in ihr, über Sonne und Mond und das umſchließende Himmelsgebäude [51]). Auch er ſcheint Entwickelung des Menſchen aus dem Erdſchlamm angenommen zu haben [52]) und hatte über Zeugung und Unterſchied der Geſchlechter ſich verbreitet. Wenn er Wahrnehmung und Denken aus der Miſchung der Stoffe ableitete, je nach Uebergewicht des einen oder andren Beſtandtheils [53]), ſo hielt er ſich dabei ganz auf dem Standpunkte ſeiner Erklärung der Erſcheinungswelt, und wir dürfen nicht daraus ſchließen, daß er das mit dem Sein zuſammenfallende (reine) Denken von der ſinnlichen Wahrnehmung noch nicht unterſchieden habe.

Die Annahme eines Ineinander des Seienden und Nichtſeienden, die in der Rede der Wahrheit verworfen, ſeinem hypothetiſchen Erklärungsverſuche der Welt der Erſcheinungen dennoch zu Grunde

49) Stob. Ecl. I, 482 vgl. Cic. de N. D. I, 11 und Kriſche a. a. S. 102 ff.

50) v. 128 (129) sqq. 127 (128) ob. Anm. 47.

51) Theophr. bei Diog. L. IX, 21 vgl. VIII, 48 — v. 119 (120) ff. 132 (133) ff.

52) Diog. L. IX, 22 *γένεσιν ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι*, vorausgeſetzt daß ſtatt *ἡλίου ἰλύος*, oder mit Steinhart *ἡλ. τε καὶ ἰλύος* geleſen werde.

53) v. 145 (146) ff. 149 *τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα*, das unter den beiden Elementen überwiegende.

gelegt wird, iſt in jener faſt unverkennbar als die heraklitiſche bezeichnet (30), wie wenig er auch in derſelben Anwendung von der beſonderen Beſtimmtheit gemacht hat, in welcher der Epheſier ſie durchgeführt hatte. Er ſcheint auch in dieſer Beziehung auf eignen Füßen haben ſtehen wollen. Ob oder wie weit er in ſeinen kosmologiſchen Vorſtellungen den Pythagoreern ſich angeſchloſſen und ob er von ihnen den Glauben an Präexiſtenz der Seele oder Seelenwanderung [54]) angenommen habe, auszumitteln, reichen die dürftigen und zum Theil mehrdeutigen Angaben nicht aus.

III. Während die von Parmenides noch nicht gewagte Vermittelung zwiſchen dem einigen, einfachen, unzeitlichen, unräumlichen Sein und der Welt der wechſelnden Erſcheinungen von Andren verſucht ward, unternahmen die Nachfolger des Eleaten ſeine Lehre vom unveränderlichen Sein gegen ſolche geltend zu machen, die daſſelbe in der Welt der Erſcheinungen nachzuweiſen ſich bemühten. Gegen ſie wollte Meliſſus die Ohnmöglichkeit des Gelingens ihres Unternehmens darthun, Zeno die Widerſprüche an den unſrer Erkenntniß der Welt der Erſcheinungen zu Grunde liegenden Begriffe aufzeigen.

Ob Meliſſus aus Samos, der als Nauarch der Inſel die Flotte der Athener Ol. 85 (442 v. Chr.) beſiegt hatte [55]), in perſönlichem Verhältniß zu Parmenides geſtanden, iſt zweifelhaft; daß er aber zu ſeiner Lehre ſich hielt und das Lehrgedicht deſſelben kannte, beweiſen die Bruchſtücke ſeines in ungebundener Rede ge-

---

54) Simpl. in Phys. 9.

55) Meliſſus' Bruchſt. in m. commentatt. Eleat. und bei Mullach, fragm. philosoph. Graecor. I, 261 ff. — Plut. Themistocl. c. 2 nach Ariſtoteles. vgl. Pericl. c. 26 adv. Colot. 32. — Thucyd. I, 117. Ael. V. H. VII, 14.

ſchriebenen Buches von dem Seienden oder von der Natur[56]) und die Auszüge daraus[57]). Höchſt unwahrſcheinlich iſt was von ſeinen Beziehungen zum Heraklit erzählt wird.

2. Das Seiende, ſchließt er, gleichwie Parmenides, kann weder aus dem Seienden noch aus dem Nichtſeienden geworden ſein; aus erſterem nicht, weil es ſonſt ſchon geweſen wäre; aus letzterem kann überhaupt kein Seiendes, geſchweige denn das an ſich Seiende werden, und zwar, wie der hinzukommende Bericht ausſagt, weder alles Seiende noch ein dem urſprünglichen hinzukommendes[58]). Ebenſo wenig kann das Seiende vergehn, weder in das Nichtſeiende, wie auch die Phyſiker zugaben[59]), noch in das Seiende, weil es ſonſt ja bleiben würde.

Iſt aber das Seiende ewig, ſchließt Meliſſus dann auf eigene Hand weiter, ſo auch unendlich, weil ohne Anfang und Ende[60]). Kann ja, fügte er hinzu, nicht ewig ſein was nicht ganz (unbeſchränkt) iſt[61]),—als müßte, wie Ariſtoteles einwirft, wenn alles Gewordene einen Anfang hat, das Nichtgewordene keinen (und damit keine Grenze) haben. Auch würde, ſcheint Meliſſus hinzugefügt zu haben, das Seiende, wenn endlich, durch das Leere, d. h. durch das Nichtſeiende, begrenzt werden[62]). Wiewohl er das Seiende nicht als körperlich gefaßt wiſſen will, für ſtoffartig mußte

---

56) Simpl. bezeichnet die Schrift als *περὶ φύσεως* und als *σύγγραμμα*, zu Ar. de Caelo, Schol. 509, 38, und ſo auch Andre, Suidas dagegen *περὶ τοῦ ὄντος*.

57) vorzüglich in dem Buche de Xenoph. Gorg. et Melisso.

58) fr... 1. *ἀλλ' οὔτε ἐκ μὴ ἐόντος οἷόν τε γίνεσθαί τι, οὔτε ἄλλο μὲν οὐδὲν ἐόν, πολλῷ δὲ μᾶλλον τὸ ἁπλῶς ἐόν.* Jenes Buch, c. 1. *εἴτε γὰρ ἅπαντα γέγονεν εἴτε μὴ πάντα, δεῖν ἀμφοτέρως ἐξ οὐδενὸς γενέσθαι ἂν αὐτῶν* (add. *τὰ*) *γιγνόμενα.*

59) fr. 1. *συγχωρέεται γὰρ καὶ τοῦτο ὑπὸ τῶν φυσικῶν.*

60) fr. 2. 9. 7. vgl. fr. 8 *ἀλλ' ὥσπερ ἐστὶν ἀεί, οὕτω καὶ τὸ μέγαθος ἄπειρον ἀεὶ χρὴ εἶναι.* Das Unendliche alſo räumlich gefaßt. Die dieſen Fehlſchluß betreffenden Stellen des Ariſtoteles und Eudemus ſ. b. Zeller 438 f.

61) fr. 7 *οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀνυστὸν ὅ τι μὴ πᾶν ἐοιτ.*

62) Arist. de Gener. et Corr. I, 8. 325, 2 vgl. Zeller 439, 3.

er es doch halten, wie Ariſtoteles aus dem Prädikate der Unendlichkeit richtig folgert [63]).

Aus der Unbegrenztheit des Seienden ſchließt Meliſſus dann auf die Einheit deſſelben [64]). Doch verſucht er noch anderweitig die Undenkbarkeit der Vielheit des Seienden, d. h. die Einheit deſſelben nachzuweiſen, da als diskrete Vielheit gefaßt, ſie das ſondernde Leere vorausſetzte; wenn als ſtetige, das Seiende entweder auf allen Punkten oder doch auf einigen getheilt ſein, und in erſterem Fall in leeren Raum ſich verwandeln, im zweiten und wenn auf einigen Punkten, ſo auch auf allen getheilt werden müßte. Auch würde, wäre das Viele wirklich, jedes ihm Angehörige ohne Wechſel und Veränderung, bleiben was es iſt; wovon wir das Gegentheil in der Welt der Veränderungen wahrnehmen (fr. 17). Iſt aber das Seiende ein einiges, ſo iſt es auch unveränderlich, ſich immer gleich, weder dem größer oder kleiner werden, noch der Verſetzung, noch dem Leiden ausgeſetzt, da es ſonſt immer zu einem Andren übergehn müßte, mithin nicht Eins bliebe und endlich vergehn würde [65]). Dazu ſetzt räumliche Bewegung leeren Raum voraus und ebenſo das Dichter und Lockerer werden; der leere Raum aber iſt ein Nichts. Auch könnte nicht in einem Seienden Bewegung ſtatt finden, da außer dem Einen Sein kein andres iſt [66]). Mithin gibt es eben ſo wenig eine Theilung des Seienden als Miſchung der Stoffe [67]).

Ob oder wie weit Meliſſus in dieſen Schlußfolgerungen den Verſuchen des Empedokles, Anaxagoras und der Atomiker, die Realität der Welt der Erſcheinungen durch Zurückführung des Werdens und Vergehens auf Miſchung und Entmiſchung unveränderlicher Stoffe aufrecht zu halten, habe entgegentreten wollen,

---

63) fr. 16. — Ar. Metaph. I, 5, 986, b, 19.

64) fr. 3. 10. — Arist. de Gener. (62)

65) fr. 4. 5. 11. 12. 13.

66) fr. 5. 14 vgl. Arist. Phys. IV, 6. 213, b, 12, de Mel. c. 1. 974, 14.

67) fr. 15. de Meliss. l. l. v. 24.

iſt ſchwerlich mit Beſtimmtheit auszumitteln. Wie er ſich aber auch zu jenen Theorien verhalten haben mag, ihre Vermittelungsverſuche würden ihn eben ſo wenig zu befriedigen, wie er ſie von der nothwendigen Einheit des Seienden zu überzeugen im Stande geweſen ſein. Sein auf offenbarem Fehlſchluß beruhendes Prädikat der Unendlichkeit würden ſie ſeinem Hauptbeweis nicht zugegeben und das zur Verſtärkung deſſelben hinzugenommene Nichtſein des leeren Raumes theils, wie Empedokles und Anaxagoras anerkannt, theils, wie die Atomiker, behauptet haben, daß er allerdings im Vergleich mit dem Sein der Atome als ein Nichtſeiendes gefaßt, nichts deſto weniger aber vorausgeſetzt werden müſſe.

Wir übergehn was von der ihm beigelegten, der empedokleiſchen Lehre ſich anſchließenden Theorie einer Welt der Erſcheinungen berichtet wird, weil es zu unſicher und ungenau iſt[68]).

IV. Obgleich mehr erſchüttert Zeno den Glauben an die Realität der Welt der Erſcheinungen, indem er ſich nicht begnügt zu zeigen daß in ihr das ewige unveränderliche Sein nicht gefunden werde, ſondern Grund- und Angelbegriffe der Erfahrung einer tief einſchneidenden Kritik unterzieht. War er nach Plato[69]) fünf und zwanzig Jahre jünger als Parmenides und um Ol. 80 als vierzigjähriger Mann in Athen, ſo fiele ſein Geburtsjahr in die Ol. 70 oder 71, und damit ſtimmen auch einigermaßen die Angaben überein, die ſeine Blüthezeit in Ol. 78 oder 79 oder 80 fallen laſſen. Sein Verhältniß zum Parmenides wird als ein höchſt inniges be-

---

68) Nach Stob. Ecl. I, 60 (vgl. Kriſche's Forſch. 123 und Zeller 422, 2) ſoll er, gleichwie Zeno, die vier empedokleiſchen Elemente und die beiden bewegenden Kräfte, nach Joh. Philop. in Phys. B, 6 das Feuer und Waſſer für Principien der Welt der Erſcheinungen gehalten haben. Daß jedoch ausſchließlich Parmenides eine Erklärung derſelben verſucht habe, möchte ich mit Zeller S. 444, aus Arist. Metaph. I, 5. 986. b, 31 nicht folgern.

69) Parm. 127, b.

zeichnet, er gleich dieſem ein pythagoriſcher Mann genannt[70]) und ihm Theilnahme an der Geſetzgebung für ſeine Vaterſtadt zugeſchrieben. Was Thatſächliches dem von ſeinem in der verſchiedenſten Weiſe berichteten Unternehmen gegen einen Tyrannen und der von ihm in Ertragung der Martern bewährten Standhaftigkeit zu Grunde liegen mochte, iſt ſchwerlich auszumitteln. Gab es auch mehrere von ihm verfaßte Schriften[71]), ſo kannte Simplicius doch nur noch eine, die mit der von Plato berückſichtigten zuſammenzufallen ſcheint und aus mehreren Abtheilungen beſtand, in deren jeder mehrere Annahmen der die Realität der Welt der Erſcheinungen feſthaltenden Weltanſicht apagogiſch widerlegt wurden[72]). Sie ſcheint wenigſtens theilweiſe in Frage und Antwort gefaßt und daraus die Meinung hervorgegangen zu ſein, Zeno habe zuerſt Dialogen verfaßt[73]). Die ihm beigelegte Erklärung des Empedokles iſt ſchwerlich ächt geweſen.

2. Zeno's Zweck war nicht ſo wol Pharmenides' Lehre weiter durchzuführen als vielmehr durch Widerlegung der Annahme der Vielheit und Bewegung der Dinge, ſie feſtzuſtellen[74]). Er, der eleatiſche Palamedes, wollte — vielleicht nicht ohne Berückſichtigung der antinomiſchen Schlußfolgerungen des Xenophanes — zeigen

---

70) Das Wort *παιδικά* bei Plato wird von Athen. XI, 505, f. ſchmählich mißdeutet, von Apollodor (b. Diog. IX, 25) als Adoptivſohn gefaßt. — Strabo VI, 1, 1. — Daß Zeno in Athen geweſen, bezeugten auch Plut. Pericl. 4 und Plat. Alcibiad. I, 119, a, wogegen Diogenes' Angabe (IX, 28), er habe ſeine Vaterſtadt nie verlaſſen, ohne Bedeutung iſt.

71) Suidas s. v. *ἔριδες, ἐξήγησις Ἐμπεδοκλέους, πρὸς τοὺς φιλοσόφους, περὶ φύσεως.* Bei Plato (Parm. 127 c) iſt nur von einer jugendlichen Schrift des Zeno die Rede, woraus nicht folgt, daß nicht auch andre vorhanden geweſen.

72) Simpl. in Phys. 30 Plato l. l. Die *λόγοι* zerfielen nach letzterem in *ὑποθέσεις*, nach erſterem in *ἐπιχειρήματα*. vgl. Procl. in Parm. IV, 100, Cous.

73) Arist. El. soph. 10. 170, b, 22. — Diog. L. III, 48.

74) Plat. Parm. 128.

daß wenn das Viele wäre, es zugleich ähnlich und unähnlich, Eins und Vieles, ruhend und bewegt ſein müßte[75]). Seine Beweiſe richteten ſich daher gegen die Annahme theils der Vielheit der Dinge, theils ihrer Bewegung.

Wenn Vieles, ſo müßte das Seiende zugleich unendlich klein und unendlich groß ſein: unendlich klein, weil, ſei es ſelber eine Einheit, d. h. untheilbar, oder beſtehe es aus ſolchen Einheiten, die eben weil untheilbar, d. h. größenlos, weder hinzugefügt größer, noch abgenommen, kleiner machen könnten, — es ſelber größenlos, d. h. Nichts ſein oder aus ſolchen Theilen beſtehn müßte. Unendlich groß, weil, wenn das Viele, um ſein zu können, Größe haben ſollte, die Theile deſſelben von einander geſondert ſein und das Sondernde, ſo wie das Sondernde des Sondernden, ins Unendliche hin Größe haben müßte[76]). Ebenſo würde es begrenzt und unbegrenzt ſein; erſteres, ſofern es ſein müßte was es iſt, — unbegrenzt, weil ins Unendliche hin ein Dazwiſchen ſtatt finden würde: der von der Zweitheilung hergenommene Beweis[77]). Ferner iſt das Viele wirklich, ſo auch räumlich; der Raum aber ſetzt ins Unendliche hin von neuem einen Raum voraus[78]). Endlich, beſtände das Viele aus wirklichen Beſtandtheilen, ſo müßte jedem derſelben eine entſprechende Wirkung zukommen, das einzelne Korn und ſein kleinſter Theil, wenn ausgeſchüttet, hörbar ſein[79]). Dies letzte Argument ſcheint jedoch Zeno nur in mündlichem Verkehr angewendet zu haben, um den Gegner zu überführen, daß er die vorausgeſetzten Theile des Zuſammengeſetzten nicht als wirkſam, daher auch nicht als wirklich, nachweiſen könne.

---

75) Plat. Phaedr. 261, d. vgl. Parm. 127, e.

76) Simplic in Phys. 30. vgl. Eudemus b. Simpl. 21 a. b. Ar. Metaph. III, 4, 1001, b, 7.

77) Simpl. 30, b. vgl. Arist. Phys. I, 3. 187, 3. ib. Interprett.

78) Arist. Phys. IV, 3. 210, b, 22 vgl. Eudemus b. Simpl. 131. 124 b.

79) Ar. Phys. VII, 5. 250, 19. ib. Simpl. 255.

3. Wie Zeno auf die Weiſe gezeigt zu haben glaubte, daß die Annahme einer wirklichen, daher räumlichen, Vielheit zu Widerſprüchen führe, ſo ſuchte er[80]) auch die Undenkbarkeit der Bewegung nachzuweiſen. Der Angelbegriff ſeiner Schlußfolgerungen iſt die als anerkannt vorausgeſetzte unendliche Theilbarkeit des Raumes und des Räumlichen. Die unendlichen Theile, woraus es beſtände ſchließt er, laſſen ſich in keiner gegebenen Zeit durchlaufen, mithin könne das ſich Bewegende in keinem Raumpunkte den Anfangspunkt ſeiner Bewegung finden. Das Langſamſte, wie die Schildkröte, würde vom Schnellſten, wie etwa vom ſchnellfüßigen Achilleus, nimmer eingeholt werden können, weil es in dem ins Unendliche theilbaren Raumtheile, von dem es ausgehn müßte, keinen Anfang der Bewegung zu finden vermöchte, — eine Schlußfolgerung, die mit der vorangegangenen auf demſelben Grunde beruhend wohl zeigen ſollte, wie auch die Unterſcheidung der Grade der Schnelligkeit nicht aufrecht zu halten ſei. Ferner, ſchließt Zeno, Realität der Bewegung iſt auch darum undenkbar, weil das ſich Bewegende den Raum einnehmen, mithin in ihm ruhen müßte, und da das in jedem Momente der ins Unendliche theilbaren Zeit zu geſchehen hätte, das ſich Bewegende, anſtatt ſich zu bewegen, ruhen würde. Zur Veranſchaulichung bediente er ſich des Beiſpiels vom fliegenden Pfeile. Endlich verſuchte er noch zu zeigen daß auch das Geſetz der Bewegung, dem zufolge bei gleicher Geſchwindigkeit und in gleicher Zeit gleich große Räume durchlaufen werden ſollten, nicht zu bewähren ſei, da zwei gleich große Körper noch einmahl ſo ſchnell an einander vorbeieilten, wenn ſie mit gleicher Schnelligkeit an einander ſich vorbei bewegten, als wenn der eine ruhte, während der andre mit derſelben Schnelligkeit wie dort, an ihm vorbeiliefe[80]). Der Megariker Diodorus Kronos verſuchte ſpäter dieſe

---

80) Unter dieſen vier Argumenten, die ſchon Ariſtoteles, der ſie uns ausführlich aufbehalten hat, als ſolche bezeichnet (Phys. VI, 9) und welche von den griechiſchen Auslegern ausführlich erörtert werden, bietet der den dritten betreffende ariſtoteliſche Text (239, b, 30) einige kritiſche Schwierig-

Schlußfolgerungen gegen die Denkbarkeit der Bewegung auch auf die atomiſtiſche Vorausſetzung untheilbarer Körperchen anzuwenden.

---

keiten dar, wogegen das vierte von einander abweichende Erklärungen ſchon im Alterthum veranlaßt hat. vgl. Prantl in ſ. Ausg. und Ueberſetzung zu d. St. und Zeller 433, 1.

Dritter Abſchnitt.

Die Verſuche das Unveränderliche als Grund der veränderlichen Natur in ihr ſelber nachzuweiſen.

Unmittelbar bevor und während die eleatiſche Alleinheitslehre in ihrer dritten Entwickelungsperiode im zwiefachen Verſuche begriffen war, die Unvereinbarkeit des Begriffes eines ewigen unveränderlichen Seins mit der Welt der Erfahrungen nachzuweiſen, hatte man, die Vorausſetzung eines mannichfaltigen Seienden mit der Veränderlichkeit der Natur der Dinge zu einigen und dieſe aus jenem durch die Annahme von Miſchung und Sonderung der unveränderlichen Wurzeln der Dinge abzuleiten unternommen, um auf die Weiſe die Realität unſrer Welt der Erſcheinungen zu retten. Die Vorausſetzung einer urſprünglichen Mehrheit des Seienden mochte um ſo unbedenklicher erſcheinen, da Parmenides die Einheit deſſelben nicht ausdrücklich feſtgeſtellt und ſpäter Meliſſus, den die älteren aus dieſer Reihe der Philoſophen noch nicht kannten, die eigentlich nur äußere Lücke in der Argumentation durch einen augenſcheinlichen Fehlſchluß ergänzt hatte. Die Träger dieſer neuen Richtung, mit Recht gleich den alten Jouiern als Phyſiologen oder Phyſiker bezeichnet, unterſcheiden ſich von dieſen weſentlich darin, daß ſie den Urweſen außer der Ewigkeit, die Unveränderlichkeit beilegen, um auf die Weiſe den Forderungen der eleatiſchen Seinslehre zu genügen. Wenn daher bei den ältern Phyſikern die Ableitung aus dem Urgrunde ſtillſchweigend oder ausdrücklich die Wirkſamkeit einer dieſem Urgrunde innewohnenden Kraft vorausſetzte und in ſofern eine dynamiſche war, ſo mußten die Männer dieſer Richtung auf mechaniſche Miſchung und Son-

derung der ewigen und unveränderlichen Saamen der Dinge die Welt der Erſcheinungen zurückführen. Die Abfolge in der Darſtellung ihrer Theorien wird, wie auch Ariſtoteles bereits anerkannte, nicht ſowohl durch die Zeitfolge als durch den Fortſchritt bedingt, der in ihren Vorausſetzungen und deren Durchführung nachweislich iſt. Wir beginnen daher aus Gründen die demnächſt ſich ergeben werden, mit

I. Empedokles aus Akragas (Agrigentum) in Sicilien [1]).

1. Blühte er um die 84 Olymp. (44¾ v. Ch.) [2]), ſo konnte nur ſeine früheſte Jugend in die Zeiten der glänzenden Herrſchaft Therons (Ol. 73—77) fallen. Obgleich der Sproß eines alten und reichen Geſchlechts, ſoll er, gleichwie wahrſcheinlich vor ihm ſein Vater Meton [3]), der Umwälzung mit Begeiſterung ſich angeſchloſſen haben, welche den Sohn und Nachfolger Theron's, Thraſydäus (470 v. Ch.), vertrieb und andre griechiſche Städte in Sicilien ermuthigte dem Joche der Alleinherrſcher ſich zu entziehn. Sein Eifer für Begründung politiſcher Gleichheitsrechte habe ſich, wird ferner erzählt, durch Widerſtand gegen alle oligarchiſche Ueberhebung, durch Ablehnung der ihm angetragenen Alleinherrſchaft und großartige Unterſtützung der Armen bewährt [4]). Hinreißende Beredtſamkeit [5]), ein über ſein Zeitalter hinausreichender Blick für

1) S. Fr. Guil. Sturz, Empedocles Agrigentinus Lips. 1805. S. Karsten, reliqq. philosoph. veter. Graecor. II. Amst. 1838 Stein, Empedoclis fragmenta. Bonnae 1842. Mullach, fragm. philosoph. Graecor. I, 1 — XXVII, 1 sqq.

2) So nach Diog. VIII, 74; nach Euseb. Ol. 81 und dann wiederum 86 (45⅔ od. 43⅓; nach Gellius XVII, 21, 13 zur Zeit der römiſchen Decemvirn (450 v. Chr.) und der Schlacht an der Kremera (476 v. Chr.)

3) Diod. XI, 53. vgl. Diog. L. VIII, 72.

4) Diog. L. VIII, 63—67. Plut. adv. Colot. 32.

5) Timo und Satyrus b. Diog. L. VIII, 67. 58. — Ariſtoteles führte die Anfänge der Rhetorik auf ihn zurück, Sext. adv. Math. VII, 6. Diog. 57. vgl. Quintil. III, 1.

die Natur der Dinge und der Ruf wunderbarer Kräfte, — durch glückliche Heilung von Krankheiten [6]), durch wirkſame Bekämpfung ſchädlicher Windzüge und Verſumpfungen [7]) bewährt, — hatten einen Nimbus um ſeinen Namen verbreitet, der den Timaeus und andre Hiſtoriker veranlaßte häufiger ſeiner zu erwähnen. War er auch unſchuldig an den ihm beigelegten Bezeichnungen eines Sturmbewältigers und Zauberers [8]), — Wunderkraft mußte er ſich ſelber beilegen, wenn er in eigenem Namen, und nicht etwa im Namen eines hülfreichen Dämons, oder vielmehr in Bezug auf ſeinen Glauben an Seelenwanderung, ſagte: „ein unſterblicher Gott, nicht mehr ein Sterblicher, wandle ich unter Euch, von Allen geehrt, mit prieſterlichen Binden und blühenden Kränzen geſchmückt. Wohin ich komme in die glänzenden Städte, werde ich von Männern und Weibern gefeiert, von Tauſenden begleitet, die den Weg des Heils erkennen, die Einen der Weiſſagungen bedürftig, die Andren der Heilung". u. ſ. w. [9]). Nicht minder verheißt er Mittel gegen die Gewalt der Uebel und des Alters, will lehren den Ungeſtüm der unermüdlichen Winde zu brechen und ſie wiederum zurückzuführen, aus dunklem Regengewölk zeitige Trockniß, aus ſommerlicher Dürre baumnährende Ströme zu gewinnen und die Kraft des Mannes aus dem Hades zurückzuführen [10]). Zu richtigem Verſtändniß der erſten dieſer beiden Stellen darf man nicht außer Acht laſſen, daß er die pythagoriſche Lehre von der Seelenwanderung ſich angeeignet hatte und der Dämonologie zugethan war; ſehr möglich daher daß er vorgreifend ſeine Rückkehr als Dämon bezeichnen wollte. In den Verheißungen der folgenden Stelle aber ſpricht ſich Zuverſicht wohl mehr zu der im Werden begriffenen Wiſſenſchaft als zu perſönlicher Machtvollkommenheit aus. Mit gleicher Ueberſchwänglichkeit feiert

---

6) Diog lb. 70 Heraclid. und Hermippus lb. 61. 67. 69 u. A.

7) Timaeus b. Diog. L. 60 Plut. curiosit. c. 1 u. A. Daher die Bezeichnung *κωλυσανέμας*. Hesych. u. A. — Diog. 70.

8) Satyr. b. Diog. 59 Plin. H. Nat. XXXVI, 27 u. A.

9) v. 400 Mullach (355 Stein).

10) v. 464 Mu. (26 St.)

er die Weisheit des Mannes — ob des Parmenides oder des Pythagoras, war schon im Alterthume zweifelhaft —, der im Besitze des reichsten Schatzes des Geistes, wenn er mit voller Spannung desselben es angestrebt, Jegliches leicht in allem Seienden durchschauet haben würde[11]). — Es war die Zeit lebendiger Geistesbewegung und Empedokles befreundet mit den Aerzten Akron, dem er sein Lehrgedicht zueignete, und Pausanias, mit Pythagoreern[12]) und, wie es heißt, bekannt auch mit Parmenides[13]) und Anaxagoras[14]). In jener aufstrebenden Bewegung begriffen, glaubte man sich dem Ziele um so näher, je weniger man über den Weg zu demselben sich klar war, und betrachtete Beherrschung der Natur als unmittelbare Folge der Einsicht in dieselbe.

Von Empedokles' Aufenthalt im Peloponnes (ob in Folge einer Verbannung oder wie sonst, steht nicht fest) hatten Timaeus und Heraklides erzählt[15]), andre seines Aufenthalts in Athen und in der neugegründeten (Ol. 83, 4) Pflanzstadt Thurii erwähnt[16]). Nur unzuverlässige Gewährsmänner lassen ihn in den Orient bis zu den Magern vordringen. Wunderbar wie sein Leben, sollte auch sein in verschiedener, mehr oder weniger abenteuerlicher Weise berichteter Tod gewesen sein[17]). Im Gegensatz gegen die ihm beigemessene lange Lebensdauer hatte Aristoteles angenommen, er habe ein Alter von 60 Jahren erreicht[18]). Als Schüler des Empedokles wird nur der Sophist Gorgias namhaft gemacht, dessen

---

11) v. 427 (415). vgl. Diog. 54.

12) Diog. 54 ff.

13) Theophrast hatte ihn nur *Παρμενίδου ζηλωτὴς καὶ μιμητὴς ἐν τοῖς ποιήμασι* genannt, Diog. 55.

14) Diog. L. 56. sehr unwahrscheinlich.

15) Diog. 67. 71 f. In Olympia soll, nach Dikaearchus, der Rhapsode Kleomenes die *καθαρμοὶ* des Emp. vorgetragen haben, Athen. XIV, 620, d.

16) Suid. s v. *Ἄκρων*. Apollodor. b. Diog. L. 52.

17) Diog. L. 67. 69. 70. 71 u. A.

18) Diog. 52. 74. 73.

Beziehungen zu unſrem Philoſophen ſchon Plato anzudeuten ſcheint[19]).

Von den ihm, theilweiſe wohl in Folge von Namenverwechſelung, beigelegten Dichtungen[20]) (metriſch waren alle ſeine Schriften abgefaßt), laſſen ſich nur zwei, ſein Lehrgedicht und ſeine Sühnungen (καθαρμοί) als unbezweifelt ächt betrachten und Empedokles' Darſtellungsweiſe aus den ziemlich zahlreichen Bruchſtücken beſonders des erſteren, einigermaßen ermeſſen. Bruchſtücke haben ſich aus allen drei Büchern von der Natur (die Eintheilung mag Grammatikern gehören) erhalten. Ohngleich Wenigeres iſt aus dem, wie berichtet wird, noch umfaſſendern Sühngedichte erhalten worden; es ſoll 3000 Verſe, das Lehrgedicht nur 2000 Verſe enthalten haben. Jenes ſcheint zur Abwehr von Seuchen und andren Uebeln, vor Allem Verſittlichung der Geſinnung empfohlen zu haben[21]). Ohne Zweifel kannte Empedokles die Lehrgedichte des Xenophanes und Parmenides, ſcheint ſie aber an Fülle und Belebtheit des Ausdrucks, an Anſchaulichkeit der Bezeichnungen und Beſchreibungen übertroffen zu haben, ſo daß Ariſtoteles einerſeits zwar als Punkt der Vergleichung zwiſchen den Empedokleiſchen Gedichten und den homeriſchen Epopöen nur das Metrum anerkennen wollte, andrerſeits unſren Dichter als homeriſch und gewaltig im Ausdruck bezeichnet hatte[22]). Mit Begeiſterung ſpricht Lukretius, der größte aller Lehrdichter, von ihm[23]).

2. Mit den Lehren der Eleaten, der Pythagoreer und ſehr wahrſcheinlich auch des Heraklit bekannt, ſchloß Empedokles ihren Grundannahmen ſich nicht an, wenngleich er den Pythagoreern in dem Glauben an die Seelenwanderung, in dem Verſuche die Miſchungsverhältniſſe auf Zahlbeſtimmungen zurückzuführen und in einigem

19) Diog. 58. Platon. Meno 76, c.

20) ſ. d. Verzeichniß bei Karſten 62 ff.

21) v. 454 (444) νηστεύσαι κακότητος κτλ. vgl. v. 437 (425) Arist. Eth. VII, 5. 1147, 19 und Karſten 144.

22) Arist. Poet. c. 1 und bei Diog. L. 57.

23) Lucr. I, 716 ff.

Andren zuſtimmte, den Eleaten vollkommen zugab daß ein Werden aus Nichts undenkbar ſei und vielleicht die Entgegenſetzung von ſinnlicher Wahrnehmung und Vernunfterkenntniß ihnen entlehnte, ſo wie er mit dem Heraklit in der Bewegung die nothwendige Bedingung aller Veränderungen anerkannte. Aber mit ihm das Werden oder die Bewegung für das Sein der Dinge, Ruhe und Beharren für ihr Nichtſein zu halten, konnten er und die andren derſelben Richtung angehörigen Philoſophen ohnmöglich ſich entſchließen, nachdem ſie durch die Eleaten die Ueberzeugung gewonnen hatten, daß eben ſo wenig ein Sein in Nichtſein, als umgekehrt dieſes in jenes übergehn könne und daß qualitative Veränderung Werden eines Neuen ſei. Der Begriff eines unveränderlichen Seins war ihnen der Heiſchſatz von dem ſie ausgingen, und die Aufgabe, an deren Löſung ſie ſich verſuchten, dennoch die Realität der Veränderungen und der Welt der Erſcheinungen gegen die Schlußfolgerungen der Eleaten feſtzuſtellen. Sie mußten zu dem Ende was uns als Werden erſcheint, d. h. die Veränderungen, auf Miſchung und Entmiſchung qualitativ unveränderlicher Stoffe zurückführen, eben darum auch nicht nur die ältere joniſche Vorausſetzung eines einigen die Veränderungen aus ſich gebährenden Grundſtoffs aufgeben, ſondern zugleich den heraklitiſchen Begriff einer ewigen ſtetigen Grundkraft weſentlich anders faſſen. Die Vorausſetzung einer urſprünglichen Mehrheit unveränderlicher Grundſtoffe war nothwendig.

So finden wir denn bei Empedokles in den uns erhaltenen Bruchſtücken ſeines Lehrgedichts, welche durch die hinzukommenden Angaben des Ariſtoteles und andrer alter Berichterſtatter als unzweifelhaft ächt ſich bewähren, aufs entſchiedenſte und mit unverkennbarer Rückſicht auf die Parmenideiſche Beweisführung, ausgeſprochen: Werden aus dem Nichtſeienden ſei ohnmöglich, gleichwie völliges Sterben und Vergehn; und nur Thoren wähnten daß das werde was vorher nicht geweſen, oder es ſterbe Etwas und vergehe ganz und gar [24]). Nichts komme vielmehr dem Seienden hinzu;

24) v. 102 M. (48 St.) ἐκ τοῦ γὰρ μὴ ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι,

woher auch ſollte es kommen, wohin untergehn? Iſt ja im All weder Etwas leer noch überflüſſig; nichts Leeres, worin es vergehn und woraus es werden könnte. Sich ſelber gleich iſt das Seiende; durch ſich ſelber hindurchgehend wird es unaufhörlich zu einem andren[25]). Kein Werden gibt es von irgend etwas des Vergänglichen, noch ein Ende des verderblichen Todes; nur Miſchung und Trennung des Gemiſchten gibt es, von den Menſchen als Werden bezeichnet[26]). So weiß ein Eins aus Mehrerem zu werden und ſo ein Eins in Eine Mehrheit ſich zu ſondern. So werden die Dinge und ſind ewiger Dauer nicht theilhaft. Nur ſofern nimmer aufhört der ewige Wechſel, ſind ſie im unbeweglichen Kreislauf[27]).

τὸ τ' ἐὸν ἐξόλλυσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπρηκτον;

v. 110 (42) nach ſehr verderbten Verſen:

. . . . τό γε μὲν φάσκουσι γενέσθαι
(τότε μὲν τὰ λέγουσι γεν. Stein.)
. . . νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός.

v. 113 (45) νήπιοι· οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
οἱ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσι
ἢ τι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἅπαντη κτλ.

25) v. 98 (90) εἴτε γὰρ ἐφθείροντο διαμπερές, οὐκέτ' ἂ ἦσαν
. . . . τοῦτο δ' ἐπαυξήσειε τὸ πᾶν τί κε καὶ πόθεν ἐλθόν;
πῇ δέ κε καὶ ἀπόλοιατ'; ἐπεὶ τῶν δ' οὐδὲν ἔρημου.
ἀλλ' αὖτ' ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα διηνεκές, αἰὲν ὁμοῖα.

vgl. v. 166 (91).

26) v. 98 (36 St.) . . . φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἐστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισι.

27) v. 70 (69) οὕτως ἢ μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι
ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,
τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὐ σφισιν ἔμπεδος αἰών,
ἢ δὲ τάδ' ἀλλάσσοντα διάμπερες οὐδαμὰ λήγει,
ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητον κατὰ κύκλον.

vgl. v. 154. 202. (182).

3. Die urſprünglichen und unveränderlichen Grundſtoffe bezeichnete Empedokles als die Wurzeln der Dinge und ſtellte zuerſt [28]) die ſo viele Jahrhunderte hindurch anerkannte Vierheit der Elemente und zwar als qualitativ unveränderliche Stufen des Daſeins, feſt, die vor ihm einzeln theils als Grundſtoffe, theils (von Heraklit) als Durchgangsſtufen des Werdens, nach und nach ſich zuſammengefunden hatten. Die mythiſchen Bezeichnungen, Zeus, Hera, Neſtis und Aïdoneus, wechſeln mit den eigentlichen, Feuer, Luft, Waſſer und Erde [29]), und es iſt von geringer Erheblichkeit, ob die lebenbringende Here ihm die Luft und Aïdoneus die Erde, oder umgekehrt, dieſer die Luft und jene die Erde bedeutet habe, obgleich erſteres ohngleich wahrſcheinlicher als letzteres. Sie ſind einander gleich, verſchieden nur in der ihnen zugetheilten Ehre und dem Charakter (der Beſchaffenheit) nach [30]).

4. Sollten aber die Urſtoffe ewig, einfach und unveränderlich, und der Wechſel und die Veränderung lediglich Folge ihrer Miſchung und Trennung ſein, ſo mußten ſie auch als unbeweglich gefaßt, mithin bewegende Kraft oder bewegende Kräfte — die nothwendige Bedingung der Miſchung und Trennung, — als von ihnen verſchieden und gleich urſprünglich und ewig geſetzt werden. Damit aber ging die dynamiſche Naturerklärung der älteren Phyſiologen

---

28) Arist. Metaph. I, 4. 984, 9. e. 7. 988, 27. de Gener. et Corr. II, 1. 328, b, 33.

29) v. 79 (78 St.) πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθέρος ἤπιον ὕψος. Statt πῦρ v. 278 (211) ἥλιος, ſtatt γῆ, ὕδωρ v. 282 (215) vgl. 274 (197) χθὼν und ὄμβρος, und ähnliche Synonyme.

v. 159 (33) τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἔασι·
Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεύς,
Νῆστις θ' ἡ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

Aus ihnen wird Alles was iſt und geweſen iſt, Nichts kommt ihnen hinzu oder vergeht von ihnen v. 92 (89) 128 (104).

30) v. 88 (87 St.) ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα καὶ ἡλικα γένναν ἔασι,
τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, παρὰ δ' ἦθος ἑκάστῳ.

Ob Gleichheit der Größe oder der Kraft? fragt Aristoteles de Gener. et Corr. II, 6 pr.

und namentlich des Heraklit, in eine mechaniſche über. Um auch hier wiederum der Annahme eines wirklichen Werdens zu begegnen, ſetzte Empedokles zwei einander urſprünglich entgegengeſetzte Richtungen der bewegenden Kraft, die anziehende und abſtoßende, verbindende und trennende voraus, Liebe und Haß[31]; wogegen ſie dem Heraklit nur für verſchiedene Aeußerungsweiſen ein und derſelben Grundkraft galten. So wähnte Emp. auch an ihnen die Unveränderlichkeit des Seienden, in Bezug auf die Wirkſamkeit, feſthalten zu können.

5. Sollten aber beide ewigen Kraftthätigkeiten von Uranfang gleichmäßig wirkſam geweſen und der Miſchzuſtand, d. h. die Welt der Veränderungen ein urſprünglicher ſein, oder ihm ein uranfängliches ruhendes Zuſammen der reinen Urſtoffe und der beiden bewegenden Kräfte vorausgeſetzt werden? Empedokles entſchied ſich für letztere Annahme[32], vielleicht in Uebereinſtimmung mit alten Sagen und Ueberlieferungen, wohl vorzüglich um das Seiende und Werdende noch beſtimmter aus einander zu halten, — ohne an dem Begriffe einer ſchlechthin ruhenden Kraft Anſtoß zu nehmen. Schlechthin ruhen ſollten in jenem gänzlichen Zuſammen freilich auch nur der Streit und die Elemente; die Liebe mußte fortwährend zuſammenhaltend ſich wirkſam erweiſen: denn ſollten die Urſtoffe in ihrer Reinheit, ohne Miſchung und Sonderung, neben einander in dieſem Zuſammen beſtehn, ſo mußte die einigende Kraft der Liebe vorwalten und die Kraft des trennenden Streites, in ihrer Gebundenheit die äußerſten

---

31) v. 80 (79) *Νεῖκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἑκάστῳ (ἁπάντῃ) καὶ Φιλότης μετὰ τοῖσιν ἴση μῆκός τε πλάτος τε.* Auch hier wechſelnde Bezeichnungen, wie Aphrodite, Kypris, *στοργή, ἁρμονίη* ſtatt der *Φιλότης*, — *κότος* u. ſ. w. ſtatt des *νεῖκος*. — vgl. Arist. Metaph. I, 4. 285, 21. 984, 21.

32) v. 67 (66 St.) *καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,*
ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει.

vgl. v. 75 (74 St.) v. 90 (112).

Grenzen des Sphäros bewachen[33]); und dieſem Nebeinander der reinen Urſtoffe und Kräfte legte er die Geſtalt einer in ſich geſchloſſenen Kugel bei[34]), gleichwie Parmenides die Inſichgeſchloſſenheit des reinen Seins durch dieſes Bild bezeichnet hatte. Erwacht der verderbliche Streit zur Kraftthätigkeit, ſo löſt ſich das Band, wodurch die reinen Urſtoffe zuſammengehalten wurden; ſie trennen ſich um kraft der Liebe theilweiſe ſich wiederum zu vereinigen und ſo die Welt der Erſcheinungen hervorzurufen. Damit aber die Urſtoffe und Urkräfte nicht gänzlich in die Welt der Veränderungen aufgehn und in ihr ihre Reinheit einbüßen möchten, nahm Empedokles einen periodiſchen Wechſel von Sphaeros und Weltbildung an, vielleicht auch gleich den älteren Joniern, einen dauernden Beſtand der reinen Grundſtoffe, zu welchem die des Wechſels müden Beſtandtheile der Welt zurückkehren und die Bildung des Sphaeros der nächſten Weltperiode vorbereiten könnten. „Wenn der Streit zur äußerſten Tiefe des Wirbels gekommen und die Liebe in die Mitte, dann tritt Alles zuſammen um Eins zu ſein, nicht getrennt, willig mit einander zuſammentretend. Indem ſie ſich miſchten, wurden ausgegoſſen viel tauſend Geſchlechter des Sterblichen. Ungemiſcht aber blieb Vieles in Wechſel mit dem Gemiſchten, vom Streite noch zurückgehalten; denn nicht war Alles zugleich zur äußerſten Grenze des Kreiſes getreten, ſondern ein Theil blieb in den Gliedern, der andre war herausgetreten. Wie Vieles aber immer hervortrat, ſo Vieles ergriff der untadelichen Liebe ſanfter

---

33) v. 163 (171 St.) . . . *ἐπεὶ Νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἵκετο βένθος*
δίνης, ἐν δὲ μέσῃ Φιλότης στροφάλιγγι γένηται,
ἔνθ' ἤδη τάδε πάντα συνέρχεται, ἓν μόνον εἶναι.

v. 68 (116).
ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει.

vgl. 147 (112). 177 (139). 145 (110).

34) v. 167 (138) (*ἀλλ' ὄγε πάντοθεν ἶσος ἔφυ καὶ πάμπαν ἀπείρων.*)
σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιηγέϊ γαίων. —
σφαῖρον v. 174 (160).

göttlicher Trieb und ſchnell ward ſterblich was vorher unſterblich zu ſein gelernt hatte“[35]). Zuerſt ſcheint in dieſen Verſen der Uebergang der Elemente in den unendlichen von allen Seiten gleichen, gänzlicher Ruhe ſich freuenden Sphaeros, worin das Leichte und Schwere geſondert[36]), bezeichnet zu werden; dann in einem vielleicht mit jenem nur zuſammengeſchweißten Bruchſtück, wie bei erneuertem Miſchzuſtande, d. h. der Welt des Vergänglichen, Vieles vom Streite zurückgehalten, noch ungemiſcht bleibe. Sicher aber daß Empedokles einen periodiſchen Wechſel des Uebergangs vom Sphaeros in die Welt der Veränderungen und aus dieſer in den Sphaeros annahm, daher ein zwiefaches Entſtehn des Sterblichen und zwiefaches Aufhören, das durch Rückkehr in den Sphaeros und das durch Miſchung und Sonderung bedingte[37]). Sofern Eins aus

35) v. 163 (ob. 13). v. 195 *τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μύρια θνητῶν* (anders Stein 175.)
πολλὰ δ' ἀμιχθ' ἔστηκε κεραιομένοισιν ἐναλλάξ,
ὅσσ' ἔτι νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον· οὐ γὰρ ἄμ' ἁμφὶς (οὐ γ. ἀμεμφέως.)
πὼ πᾶν (πάντως St.) ἐξέστηκεν ἐπ' ἴσχατα τέρματα κύκλου,
ἀλλὰ τὰ μὲν τ' ἐνέμιμνε μελέων, τὰ δέ τ' ἐξεβεβήκει.
ὅσσον δ' αἰὲν ὑπεκπροθέοι, τόσον αἰὲν ἐπῄει
ἠπιόφρων φιλότητος ἀμεμφέος ἄμβροτος ὁρμή
(τε καὶ ἔμπεσεν ἄμβροτος ὁρμή St.)

Zeller (529 f.) faßt dieſe Stellen ſo: nachdem ſich die Trennung vollendet habe, ſei die Liebe zwiſchen die getrennten Maſſen eingetreten und habe zunächſt an einem Punkte eine wirbelnde Bewegung hervorgebracht, durch welche ein Theil der Stoffe gemiſcht, und der Haß (was nur ein andrer Ausdruck hierfür ſei) aus dem ſich bildenden Kreiſe ausgeſchloſſen wurde. Indem dieſe Bewegung ſich immer weiter ausdehnte und der Haß immer weiter weggedrängt ward, wurden die noch ungemiſchten Stoffe in die Miſchung hineingezogen, und aus ihrer Verbindung entſtand die jetzige Welt mit den ſterblichen Weſen.

36) v. 171 (143) *χωρὶς πᾶν τὸ βαρὺ χωρίς τε τὸ κοῦφον.*

37) v. 61 (62) *δίπλ' ἐρέω· τότε μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι ἐκ πλειόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι. δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις,*

der Mehrheit zuſammenwachſen gelernt und wiederum Vieles zu werden, wenn die Einheit auseinandertritt, werden (die Dinge) und ſind der (ewigen) Dauer nicht theilhaft; ſofern aber der Wechſel nimmer aufhört, ſind ſie ewig im unbeweglichen Kreiſe (27). Gleichwie daher die vorwaltende Liebe das Seiende periodiſch zum Sphaeros einigt und der aufſtrebende Haß es in die Welt der Veränderungen zurückführt, ſo werden auch in ihr die Dinge bald durch die Liebe zu geordneten Weſen geeinigt, bald durch die Feindſchaft des Haſſes auseinander getrieben (in ihre Beſtandtheile aufgelöſt)[38]). Sollten aber die Elemente zur Erzeugung der Dinge und Weſen ſich miſchen und wiederum trennen, ſo mußten ſie theilbar ſein und Theile werden ihnen auch beigelegt, nur nicht letzte untheilbare Theile[39]). Der Einwurf des Ariſtoteles daß bei der Vorausſetzung qualitativ unveränderlicher Stofftheilchen, nur von Verbindung, nicht von Veränderung derſelben oder eigentlichem Werden die Rede ſein könne, trifft den Empedokles gleichwie die Atomiker[40]).

6. In der Weltbildung heißt es, habe zuerſt die Luft ſich ausgeſchieden, ſich verdichtet und das All umſchloſſen, dann ſei das Feuer hervorgetreten, den oberen Raum der Wölbung einnehmend, und die Luft unter die Erde gedrängt worden, ſo daß die Welt in zwei Sphären aus einander getreten ſei und wir Tag hätten, wenn die feurige Hälfte oben ſei[41]); denn durch Andrang des Feuers ſollte

---

τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,
ἡ δὲ πάλιν διαφυομένων θρεφθεῖσα διέπτη.

vgl. v. 76. 147. (76. 112).

38) Untergang der Welt, d. h. Rückkehr in den Sphaeros, durch Feuer, laſſen nur unzuverläſſige Berichterſtatter den Emp. annehmen.

39) v. 262 (186) ἄρθμια μὲν γὰρ πάνθ' αὐτῶν ἐγένοντο μέρεσσιν,
ἠλέκτωρ τε χθών τε καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα,
ὅσσα νῦν ἐν θνητοῖσιν ἀποπλαγχθέντα πέφυκεν.

Als Atome werden dieſe Theile nur von fahrläſſigen Berichterſtattern gefaßt.

40) Ar. de Caelo III, 7 pr. de Gener. et Corr. II, 7. 334, 26.

41) Das Nähere nur bei neueren Berichterſtattern (vgl. Anm. 43) Andeutung davon b. Arist. de Gener. et Corr. II, 6. 334, 1. In den Bruchſtücken v. 233 (130) findet ſich blos der Uebergang zur Kosmologie.

die Himmelskugel in eine drehende Bewegung gerathen ſein und der Umſchwung das Weltgebäude an ſeiner Stelle halten und die über der Luft ſchwebende Erde, aus der das Waſſer ſich entwickelt habe, durch Druck des Umſchwungs gegen den Fall ſichern[42]). Die Sonne, ein glasartiger Körper, ſammle, nahm Emp. an, gleich einem Brennſpiegel die Strahlen aus der umgebenden lichten Halbkugel[43]) und theile dem Monde ſein Licht mit[44]); die Fixſterne ſeien am Himmelsgebäude befeſtigt, die Planeten frei ſich bewegend; und das der Erde von der Sonne zukommende Licht bedürfe einiger Zeit um zu ihr zu gelangen[45]).

Wie weit Empedokles der gleichen Urſprünglichkeit der Elemente ohngeachtet, die Vierheit doch wiederum auf eine Zweiheit zurückgeführt und auf die Weiſe das Feuer den übrigen entgegengeſetzt habe[46]), erſieht man nicht aus den aufbehaltenen Bruchſtücken ſeiner Kosmologie und Phyſik; noch weniger, ob er auch in dieſer Beziehung auf die Annahme des Parmenides zurückgegangen ſei.

7. Empedokles ſcheint der Urheber der nachmals wiederholt wieder hervorgetretenen Annahme zu ſein, es ſeien urſprünglich Gebilde entſtanden, die durch die Gewalt der Liebe zuſammengefügt, nach manchen vergeblichen Verſuchen endlich zu einander zuſammenhaltenden organiſchen und fortpflanzungsfähigen Weſen gediehen ſeien[47]). Zuerſt ſollten die ſeiner Annahme nach beſeelten Pflanzen

---

42) Ar. de Caelo II, 13. 295, 16 II, 1. 284, 24.

43) Plut. bei Euseb. Pr. Ev. I, 8. Plut. de Pyth. orac. c. 12 Fragm. v. 242 (151).

ἀντανγεῖ πρὸς Ὀλύμπον ἀταρβήτοισι προσώποις.

44) v. 245 (152) *κυκλοτερὲς περὶ γαῖαν ἐλήλεται ἀλλότριον φῶς.* vgl. Plut. de Facie lunae c. 16. u. A.

45) Arist. de An. II, 7. 418, b, 20 de Sensu 6. 446, 26.

46) Arist. Metaph. I, 4. 985, 29 de Gener. et Corr. II, 3. 330, b, 19.

47) v. 305 sqq. (242). 182 (247). 310 (254). vgl. Arist. de Anim. II, 6.

aus der von der Sonne noch nicht beleuchteten Erde hervorgegangen sein[48]), dann die Thiere, die er nur der Trennung der Geschlechter nach von den Pflanzen unterschied[49]). Auch auf die Menschen dehnte er diese Annahme aus[50]), verbreitete sich ausführlich über Geschlechtsverschiedenheit und Zeugung und versuchte die Mischverhältnisse der Elemente in den Knochen, dem Fleische, dem Blute, den Sehnen[51]), wohl nicht ohne Berücksichtigung pythagoreischer Lehren, anzugeben.

Seine Erklärung der Einwirkung der Dinge auf einander beruhte auf zwei Voraussetzungen: 1) daß wie alle von Poren durchzogen seien, so auch kraft der beständigen Bewegung Ausflüsse von ihnen statt fänden[52]), und jenachdem die besondere Bestimmtheit der Poren für diese oder jene Art der Ausflüsse empfänglich sei, die Einwirkungen erfolgten[53]); 2) das Verwandte ziehe einander an. Von ersterem Erklärungsgrunde macht er namentlich Anwendung den Ernährungproceß und die Lebensweise der Thiere zu begreifen, von letzterem zugleich mit ersterem, in der Lehre von der Sinnenwahrnehmung[54]), die er ohngleich mehr als seine Vorgänger im Einzelnen verfolgte, gleichwie den, wie er meinte, durch den ganzen Körper verbreiteten Athmungsproceß[55]). In ähnlicher Weise führt

---

48) wie auch der Epikureer Lukretius lehrt. V, 782.

49) Ar. de Gener. animal. I, 23. fragm. v. 286 (219) vgl. v. 216 (236).

50) v. 318 (262).

51) v. 211 (199).

52) 337 (281) *γνῶθ' ὅτι πάντων εἰσὶν ἀποῤῥοαὶ ὅσσ' ἐγένοντο.*

vgl. Arist. de Gener. et Corr. I, 8. Plat. Meno 76, c. Theophr. de Sensu 12.

53) 338 (282). 323 (267). 340 (284). 263 (189). vgl. Arist. Eth. VIII, 2. 1155, b, 7. Eth. Eud. VII, 1. 1235, 9.

54) v. 220 (316) vom Sehen; s. über seine Erklärung dieser wie der andren Sinnenwahrnehmungen, vorzüglich Theophr. de Sensu 7 ff. u. vgl. Arist. de Sensu 2.

55) v. 343 (287) Arist. de Respirat. c. 7.

er die Seelenthätigkeiten auf die vier Grundſtoffe und die zwei bewegenden Kräfte nach der Vorausſetzung zurück, daß Berührung des Aehnlichen Empfindung und Bewußtſein zur Folge habe: denn auch die Empfindungen der Luſt ſollten auf Berührung des Aehnlichen, die der Unluſt auf Berührung des Entgegengeſetzten beruhn[56]), und ſelbſt das Denken (φρονεῖν); denn durch Erde nehmen wir Erde wahr, durch Waſſer Waſſer u. ſ. w., und dadurch denkt man, empfindet Luſt und Unluſt. In allen Dingen ſollte daher Denken ſich finden[57]), bei den Menſchen im Herzblute ſich koncentriren[58]) und mit den Verhältniſſen wechſeln[59]); denn je vollkommener die Miſchung, je inniger die Verbindung der Partikeln der Elemente, um ſo vollkommener die Wahrnehmung und Erkenntniß[60]). Auf die Weiſe hätte, wie Ariſtoteles[61]) folgert, ſinnliche Wahrnehmung und Vernunfterkenntniß zuſammenfallen müſſen, und Empedokles hatte auch geſagt, nach dem was gegenwärtig, erhöhe ſich der Verſtand der Menſchen[62]).

8. Werden wir aber auch der Welt der Veränderungen durch die Sinne inne und ſind deren Wahrnehmungen lediglich abhängig von den in den Organen ſich findenden Stoffen und bewegenden Kräften und ihrem Zuſammentreffen mit den gleichen Stoffen und Kräften in der Welt der Dinge: wie doch gelangen wir zur Erkenntniß ihres Grundes? Empedokles klagt über den engen Bereich der durch die Glieder verbreiteten Einſicht[63]) und ermahnt nicht dem Auge oder irgend einem der andern Glieder zu vertrauen, ſondern denkend zu ſchauen wie Jegliches an ſich ſei[64]). Er ſetzt

56) v. 381 (336). vgl. Theophr. de Sensu 16 u. A.

57) v. 378 (333) vgl. Arist. de An. I, 2. 404, b, 8.

58) v. 298 (231) *πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν.* Sext. adv. Math. VIII, 286.

59) v. 376 (327). vgl. Theophr. de Sensu 21.

60) *ἡ μέση κρᾶσις* die ſchönſte nach Theophr. a. a. O.

61) Ar. Metaph. IV, 5. 1009, b, 12.

62) v. 375 (330) *πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν.* vgl. 376 (331).

63) v. 36 (2). vgl. v. 45 (11).

64) v. 53 (19). 82 (81).

alſo eine über die Wahrnehmung und das dadurch bedingte Denken hinausreichende höhere Erkenntnißweiſe voraus. Die vollkommene Erkenntniß aber behält er der Gottheit vor, und mahnt ſich genügen zu laſſen mit dem was dem Menſchen erreichbar, und der Vermeſſenheit ſich zu erwehren [65]), — Mahnungen die man benutzt hat den Dichter der Skepſis zu zeihen [66]). Stellte nun aber Emp. das Schauen im Geiſte der Sinnenwahrnehmung entgegen, indem er auf erſteres die Erkenntniß der Wahrheit zurück führte, und hielt er dennoch das Denken gleichwie die Sinnenwahrnehmung für Folge der Miſchung der Elemente und bewegenden Kräfte im Organismus, ſo mußte er, gleich wie Parmenides, eine von den Sinnenfunktionen und dem durch ſie bedingten Denken unabhängige höhere Stufe der Erkenntniß vorausſetzen, ſei es daß er von dem Wie ſich keine nähere Rechenſchaft gab, oder daß er etwa annahm, die ihrer ſelber bewußte Liebe ergreife, wenn ſie im Menſchen vorwalte, die Wahrheit, oder führe zur Erkenntniß derſelben.

9. Auf die Annahme einer höhern, über unſer Sinnenleben hinausreichenden Stufe des Bewußtſeins und der Erkenntniß ſcheint auch die Art zu deuten, in welcher Emp. die Lehre von der Seelenwanderung anwendet [67]). Er ſetzt einen ſeligen Urzuſtand am Sitze der Götter voraus, deſſen durch Verſchuldung verluſtig geworden die Dämonen, zur Büßung ihrer Sünden, mancherlei Stufen des endlichen Daſeins durchwandernd, auf dem mühevollen Pfade des Lebens ſich wiederum hinaufläutern ſollten. Selbſt Pflanzenkörper ſollen ſie durchwandern [68]) und frevelhaft der Genuß des Fleiſches der Thiere ſein [69]). Mag Empedokles die Lehre von der Seelenwanderung auch Orphikern und Pythagoreern entlehnt haben, irgend einen Anknüpfungspunkt an ſeine eigne Theorie mußte er

65) v. 45 (11).

66) Diog. IX, 73. Cic. Acad. I, 12. IV, 5.

67) v. 9 (381). 15 (390). 29 (392). 1 (369). Er redet wie aus eigner Erfahrung. v. 11 (381). 15 (390). 17 (383).

68) v. 11 (383).

69) v. 442 (430). v. 13 (436). 440 (428). 437 (425). Arist. Rhet. I, 13. 1373, b, 14.

doch dabei im Sinne haben. So auch für ſeine Schilderung eines goldenen Zeitalters [70]). In den alles Einzelſeins entbehrenden Sphaeros konnte er es nicht verſetzen. Doch will ich nicht in Abrede ſtellen daß die Annahmen über reine Erkenntniß und Seelenwanderung nicht ſowohl aus der eignen Theorie des Empedokles hervorgegangen als ihr angeknüpft waren.

10. In ähnlicher Weiſe möchte ſichs mit dem reineren Theile ſeiner Götterlehre verhalten. Im weitern Sinne des Worts redet er nicht nur von langlebenden Göttern (denen des Volksglaubens) und bezeichnet er die Elemente wie die bewegenden Kräfte als Gottheiten [71]). Der eigentliche Träger oder Vertreter der Gottheit aber war ihm der Sphaeros, ſei es als Inbegriff des reinen Seins, oder die einigende Kraft deſſelben, die Liebe [72]). Aber ſollte das Seiende ſich nicht auf den Sphaeros beſchränken, ſondern der ganzen Welt der Veränderungen zu Grunde liegen, ſo mußte gleichfalls in dieſer die Gottheit ſich wirkſam erweiſen. Und wie wenig Empedokles auch das Wie dieſer göttlichen Wirkſamkeit, in ihrem Unterſchiede und in ihrer Zuſammengehörigkeit mit der Wirkſamkeit der bewegenden Kräfte, zu beſtimmen vermochte, — Läuterung und Entſchränkung des Begriffs der Gottheit ließ auch er, nach dem Vorgange des Xenophanes ſich angelegen ſein. „Nicht mit Gliedern verſehen durcheilt ſie, ein heiliger unendlicher Geiſt, die Welt mit ſchnellen Gedanken“ [73]), nach ſeinem erhabenen Ausdruck. Mag auch, wie Ammonius ſagt, dieſe Schilderung zunächſt auf Apollo ſich bezogen haben, unzweifelhaft tritt in ihr eine geläuterte Vorſtellung von der Gottheit hervor. Daneben iſt denn freilich wie-

---

70) v. 417 (405).

71) Zu dem aus den Elementen Gewordenen gehören auch *καὶ τε θεοὶ δολιχαίωνες τιμῇσι φέριστοι* v. 141. (107). — v. 310 (254). vgl. Arist. de Gen. et Corr. II, 6. 333, b, 21. Cic. de Nat. D. I, 12.

72) Ar. Metaph. III, 4. 1000, b, 2. vgl. c. 1. 996, 4.

73) v. 389 (344). vgl. v. 387 (342). 383 (338). vgl. Ammonius in Arist. de Interpret. Schol. 135, 21.

derum von der ewigen Macht der Nothwendigkeit als altem Rathschluß der Götter die Rede [74]), und nicht klar ob er die nothwendigen Geſetze der Kauſalabfolge oder reale Vorherbeſtimmtheit dabei im Sinne gehabt. Wahrſcheinlich hat er ſich ſelber davon nicht Rechenſchaft gegeben und bedient ſich dann auch wieder ſolcher Ausdrücke, welche Annahme des Zufalls vorausſetzen [75]). So hat er denn wohl wie den Begriff der Nothwendigkeit, ſo das Verhältniß derſelben zu der göttlichen Wirkſamkeit auch ſeinerſeits in dem Helldunkel gelaſſen, in welchem es bei andren ältern Phyſiologen ſich findet.

Läßt aber die unerſchöpfliche Mannichfaltigkeit der Dinge und Weſen und ihrer Veränderungen aus der Vierheit ewiger unveränderlicher Stoffbeſtimmtheiten und der Zweiheit lediglich bewegender Kräfte ſich ableiten? ſcheint Anaxagoras gefragt, und genöthigt dieſe Frage verneinend zu beantworten, eine urſprüngliche unendliche Mannichfaltigkeit qualitativ beſtimmter Saamen der Dinge angenommen zu haben, dadurch aber dann auch veranlaßt worden zu ſein, an die Stelle einer Zweiheit blos bewegender Kräfte den aus den unendlich vielen Urſaamen die Welt nach Zwecken bildenden Geiſt zu ſetzen. Auf ein ſolches Verhältniß der beiden Phyſiologen weiſen die bekannten Worte des Ariſtoteles [76]) hin: Anaxagoras ſei dem Alter nach früher, den Werken nach ſpäter als Empedokles geweſen, unbeſchadet der Vorzüge die er letzterem vor erſterem hin und wieder in der Erklärung der Erſcheinungen und ſelbſt in Bezug auf die Frage, ob die Zahl der Elemente für endlich oder unendlich zu halten ſei, zugeſtanden hat.

---

74) v. 1 (369).

75) *συνέκυρσεν* v. 206. 260. 272. 310. (203. 166. 196. 255)

76) Metaph. I, 3. 984, 11. Ueber die Erklärung dieſer Worte ſ. vorzüglich Breier über d. Philoſophie des Anaxagoras S. 85 und Bonitz zu obiger St.

II. Anaxagoras aus Klazomenä[77]) ſoll, gleich wie Empedokles, einem reichen Geſchlechte angehört haben und bei'm Zuge des Xerxes zwanzig Jahre alt geweſen, d. h. Olymp. 70 (gegen 500 v. Chr.), geboren ſein[78]). Hermanns Annahme, er ſei Ol. 61, 3 (534) geboren und Ol. 79, 3 geſtorben, entbehrt ſtichhaltiger Begründung. Daß er mit Vernachläſſigung ſeines Vermögens ganz der Forſchung gelebt habe, bezeugen wenigſtens mittelbar ſchon Plato und Ariſtoteles[79]). Von ſeinem Aufenthalte in Athen erfahren wir nur Ungewiſſes und theilweiſe Widerſprechendes. Daß er nach Demetrius Phalereus, in ſeinem zwanzigſten Jahre unter dem Archon Kallias, wofür dann Kalliades zu ſchreiben ſein würde, dahin gekommen, klingt unwahrſcheinlich; ebenſo daß Themiſtokles ſich ihm angeſchloſſen habe[80]). Beſſer bewährt iſt ſein Verhältniß zu Perikles; ungewiß dagegen, wann Anklage der Gottloſigkeit und Verbannung des von den Feinden des Perikles verfolgten Klazomeniers ſtatt gefunden habe. Er ſoll dreißig Jahre in Athen ſich aufgehalten haben und nach Plutarch und Diodor die Anklage kurz vor Ausbruch des peloponneſiſchen Krieges erfolgt ſein[81]). Für einen ohngleich frühern Zeitpunkt der Verbannung[82])

---

77) ſ. beſonders Schaubach, Anaxagorae Claz. fragmenta. Lips. 1827. Schorn, Anaxagorae Claz. et Diogenis Apolloniatae fragmenta. Bonnae 1829, Breier in d. ang. Schrift (76) und Mullach, fragm. philosoph. Graec. 248 sqq.

78) So auch nach Apollodor (b. Diog. L. II, 7), der als ſein Todesjahr Ol. 88, 1 angibt; denn ohne Zweifel iſt ὀγδοηκοστῆς ſtatt ἑβδομηκοστῆς zu leſen, da An. nach der Angabe des Diog. L. ib. 72 Jahre alt geworden ſein ſoll.

79) über Hermanns Rechnung vgl. Zeller I, 664 f. Anm. — Plat. Hipp. major. 383, a. Arist. Eth. VI, 7. 1141, b, 3. Eudemi Eth. I, 5. 1216, 10. Cic. Tusc. V, 39 u. A.

80) Diog. L. II, 7. — Stesimbrotus b. Plut. Themist. c. 2.

81) Plat. Phaedr. 270, a. Alcibiad. I. 118, c. Epist. II, 311. vgl. Plut. Pericl. c. 4—6. 16 u. A. b. Schaubach S. 17 ff.

82) Daß Anaxag. 20 Jahre alt nach Athen gekommen ſei, führt Diog. L. II, 7 auf die Angabe des Demetrius Phalereus zurück, daß ſein dortiger Aufenthalt ein dreißigjähriger geweſen auf ein φασίν: —

ſpricht der Umſtand, daß der platoniſche Sokrates ſeine Kenntniß der anaxagoreiſchen Lehre, von der er ſo große Erwartung gehegt hatte, nicht auf perſönliche Bekanntſchaft, ſondern auf Leſung des Buches zurückführt [83]), in welchem unſer Philoſoph ſie entwickelt hatte. Ob dieſe Schrift, in ungebundener Rede abgefaßt und gleich denen der andren frühern Phyſiologen von der Natur überſchrieben, die von Vitruv ihm beigelegte Skenographie [84]), falls dieſe ächt war, in ſich begriffen habe, wiſſen wir nicht. Eben ſo wenig was ihn bewogen, nachdem er Athen hatte verlaſſen müſſen, ſich nach Lampſakus zu wenden, deſſen Bewohner zu ſeinem Andenken Altäre des Geiſtes und der Wahrheit (des *Νοῦς* und der *Ἀλήθεια*) errichtet hatten [85]).

2. Gleichwie Empedokles, und dieſem, wie es ſcheint mehr als dem Parmenides den Worten nach ſich anſchließend, geht Anaxagoras davon aus, daß Entſtehn und Vergehn undenkbar ſei, vielmehr aus vorhandenen Dingen zuſammengeſetzt und wiederum getrennt werde, d. h. daß Entſtehn Zuſammenſetzung, und Vergehn Trennung ſei [86]); daher weder Vermehrung noch Verminderung

---

Falls dieſe Angaben thatſächlich begründet geweſen ſein ſollten, müßte er gegen 450 v. Ch. Athen verlaſſen haben, und damit ſtimmt wiederum einigermaßen, daß Thukydides des Meleſias S. ſein Ankläger geweſen ſein ſoll. — Plut. Pericl. a. 32. Nicias c. 23. Diodor. XII, 39.

83) Plat. Phaedo 97, b.

84) Vitruv. VII, praef. 11.

85) Aelian. V. H. VIII, 19. — Arist. Rhet. II, 22. 1398, b, 16 erwähnt der von den Lampſakenern dem Anax. zu Theil gewordenen öffentlichen Beſtattung und fortdauernden Verehrung.

86) fr. 22 Schaub. (17 Schorn. et Mull.) *τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπ' ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται, καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.* vgl. Arist. Phys. I, 4. 187, 26. Allerdings mußte nach der Lehre des Anaxag. Sonderung der Verbindung urſprünglich vorangegangen ſein. Doch iſt es zweifelhaft, ob dies Bruchſtück auf Bildung der Welt aus dem urſprünglichen Miſchzuſtande und nicht vielmehr auf den bereits begonnenen Miſchzuſtand zu beziehen iſt.

der Allheit der Dinge ſtatt finden könne [87]). Auch wenn er das Werden als Veränderung (ἀλλοίωσις) bezeichnet hatte [88]), ſo gab er doch keineswegs Veränderung der urſprünglichen Beſtimmtheit irgend eines der unendlich vielen Saamen der Dinge zu. Sie waren ihm das Urſprüngliche, Ewige und Unveränderliche, und auch die Elemente daraus abgeleitet. Er bezeichnet dieſe Urbeſtandtheile als Saamen (σπέρματα), als Dinge (?) (χρήματα) oder Saamen aller Dinge, Ariſtoteles ſie in Folge ſeiner Terminologie als das Gleichtheilige (ὁμοιομερῆ), zwar im Sinne des Anaxagoras, aber ſchwerlich nach deſſen Vorgang; und dieſe Bezeichnung iſt die vorherrſchende geworden. Jeder der Urſaamen ſollte unveränderlich, qualitativ beſtimmt und von allen übrigen verſchieden ſein, an Geſtalt, Farbe und Geſchmack, d. h. äußerer und innerer Beſchaffenheit [89]). Die Geſammtheit derſelben ſollte dann wieder nach den gegenſätzlichen Beſtimmungen des Dichten und Lockern, des Warmen und Kalten, des Flüſſigen und Trocknen, in Maſſen aus einander treten [90]), die Saamen aber in ihrem urſprünglichen Zuſammen ſo klein ſein, daß keine ihrer Eigenthümlichkeiten je für ſich wahrnehmbar [91]),

87) fr. 14 *τουτέων δὲ οὕτω διακεκριμένων γινώσκειν χρή, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶν οὐδὲ πλείω, οὐδὲ ἀνυστὸν πάντων πλείω εἶναι, ἀλλὰ πάντα ἴσα ἀεί.*

88) Ar. d. G. et Corr. I, 1. 314, 13, und damit nicht in Widerſpruch Metaph. I, 3. 984, 11.

89) Lukretius bezeichnet die Geſammtheit der Urſamen als homoeomeria, und erſt Spätere bezeichnen die einzelnen mit dem Plural. ſ. Breier in der angef. Schrift. — fr. 3 *τουτέων δὲ οὕτως ἐχόντων χρὴ δοκέειν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖσι συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιὰς καὶ ἡδονάς.* vgl. fr. 6 (4) . . . *οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔοικε τῷ ἑτέρῳ τὸ ἕτερον.* Auf die einzelnen Stofftheilchen, nicht auf das aus ihnen Zuſammengeſetzte, zu beziehen. vgl. fr. 13.

90) fr. 19 (8) *τὸ μὲν πυκνὸν καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν καὶ τὸ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησε ἔνθα νῦν ἡ γῆ, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ξηρὸν καὶ τὸ λαμπρὸν ἐξεχώρησε ἐς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος.* fr. 6 (4).

91) fr. 1 *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν.* fr. 5 (15) *οὔτε τοῦ σμικροῦ*

jedoch nicht abſolut klein und untheilbar, und nicht durch leeren Raum getrennt, deſſen Vorausſetzung Anaxagoras ausdrücklich bekämpfte[92]). Wenn es jedoch heißt (91) daß es immer noch kleineres als das kleinſte und größeres als das größte gebe, ſo ſcheint von Dingen, nicht Saamen, die Rede zu ſein. Aber eben ſo wenig ſollten die Saamen je zu einer Einheit zuſammenfließen.

3. Die Annahme einer unendlichen Menge je verſchiedenartiger Saamen ſetzt für die Weltbildung eine nicht blos bewegende ſondern zugleich ordnende und nach Zwecken wirkende, d. h. eine denkende Kraft, den Geiſt, voraus, dem auf daß er ihrer mächtig ſei, Anaxagoras Einfachheit, Sichſelbergleichheit, Wiſſen und Nichtmiſchbarkeit mit den Urſaamen beilegt. Wäre er nicht auf ſich ſelber beruhend, mit irgend einem gemiſcht, ſo auch mit allen übrigen, da jede Komplexion, wenn auch in verſchiedenem Verhältniß Saamen aller Arten in ſich enthalten ſoll (89), als Bedingung der unabſehbar mannichfaltigen Wechſelbeziehungen[93]); und wäre er mit

---

γέ ἐστι τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον αἰεί· τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ (τομῇ Zell.) *οὐκ εἶναι· οὔτε τὸ μέγιστον, ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου αἰεί ἐστι μεῖζον. καὶ ἴσον ἐστὶ τῷ σμικρῷ πλῆθος, πρὸς ἑωυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ σμικρόν.*

92) Arist. Phys. IV, 6. 213, 24. Denn was man für leer halte, ſagte Anax., ſei mit Luft erfüllt und dieſe, weil ſich wirkſam erweiſend, ein Etwas.

93) fr. 8 (6) *τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει*, (ib. ſpäter: *παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου.*) *νόος δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστι . . . . ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μέζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νόος κρατέει· καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νόος ἐκράτησε, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν . . . καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νόος· καὶ ὁκοῖα ἔμελλε ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἄσσα νῦν ἐστι καὶ ὁκοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νόος κτλ.* vgl. Plato Cratyl. 413, c. *Ἀναξαγόρας νοῦν εἶναι . . αὐτοκράτορα.* Arist. Phys. III, 5. 256, b. 24. de Anima I, 2. 405, 13. b, 19. III, 4. 429, 18.

ihnen gemiſcht, ſo vermöchte er ſie nicht zu bewältigen. Er muß ferner ſelbſtherrſchend ſich ſelber gleich ſein, der große wie der kleine, d. h. auf allen verſchiedenen Stufen ſeiner Wirkſamkeit, wogegen ja nichts Andres irgend einem andren gleich iſt, d. h. in je verſchiedener Verbindung ein verſchiedenes wird. Er hat von Allem jegliche Erkenntniß (γνώμη), hat Alles geordnet was (zukünftig) ſein ſollte, was war und was jetzt iſt. Er bewältigt Alles was Leben (Seele) hat, das Größere und das Kleinere; er beherrſcht auch den Umſchwung[94]). Mit dieſem Begriffe des nach Zwecken waltenden weltordnenden Geiſtes trat Anaxagoras den Annahmen einer blinden Nothwendigkeit und des Zufalls entſchieden, wenn vielleicht auch nicht ausdrücklich, wie neuere griechiſche Berichterſtatter annehmen[95]), entgegen. Ebenſo faßte er ihn im Gegenſatz gegen alles Stoffartige als unkörperlich, wenngleich er ihn als das Feinſte und als ein ſolches bezeichnete, von dem Theile in den Einzeldingen ſeien; denn der erſte dieſer Ausdrücke zeigt nur wie das ſchlechthin Unſinnliche noch keine Bezeichnung gefunden hatte, das zweite hebt die wirkſame, nicht die materielle Inweſenheit hervor. Ebenſo mußte Anaxagoras ſich den Geiſt als ein perſönliches Weſen denken; wie konnte er den Geiſt anders als nach Analogie des uns einwohnenden faſſen? Die Perſönlichkeit desſelben beſonders hervorzuheben, würde ihm als überflüſſig erſchienen ſein; einen unperſönlichen, des Selbſtbewußtſeins ledigen Geiſt zu

---

94) fr. 7 (5) *ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νόου· ἔστι οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι.* fr. 8 (6) *εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωϋτοῦ ἦν, ἀλλά τεω ἐμέμικτο ἄλλῳ (ὁ νοῦς), μετεῖχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ· ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται. . . παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νόου. . . . ἀλλ' ὅτεων πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἐν ἑκάστῳ (ἓν ἕκαστον) ἐστὶ καὶ ἦν.* fr. 11 (13) *οὐ κεχώρισται τὰ ἐν τῷ ἑνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ.* vgl. fr. 9. 13 (Schaub.). 12 (16) und Anm. 49. — Arist. Phys. I, 4. 187, 32. III, 4. 206, 23.

95) Alex. Aphrod. de Anim. 161. de fato c. 2. Plut. Plac. I, 29, 3.

denken, war einem ohngleich ſpäteren Zeitalter vorbehalten. Der Geiſt war ihm auch ohne Zweifel die wahre Gottheit, die Gottheit an ſich, auch wenn er ihn ſo nicht bezeichnet haben ſollte[96]). Mag man daher immerhin ſagen, daß er den Begriff der Perſönlichkeit in ſeiner Reinheit, d. h. im Gegenſatz gegen einen unperſönlichen Geiſt noch nicht gefaßt habe, — ſo gewiß er die Perſönlichkeit nicht von ihm ausgeſchloſſen hatte, ſo gewiß mußte er ſie als ſelbſtverſtändlich ihm eignend betrachten. Aber allerdings war die Begriffsentwickelung des Geiſtes eine mangelhafte geblieben; er hatte namentlich die höheren Funktionen deſſelben von denen der Seele als Lebensprincip noch nicht beſtimmt unterſchieden[97]) und noch weniger die Grenzen zwiſchen der Kauſalität phyſiſch wirkender Urſachen und der Zweckurſächlichkeit zu ziehn verſucht. Daher ſucht er ſoviel wie möglich und darüber hinaus die Dinge und ihre Veränderungen aus phyſiſchen Urſachen abzuleiten und erſt wenn ihm dieſe verſagen, nimmt er zur Zweckurſächlichkeit des Geiſtes ſeine Zuflucht, wie bereits Plato, Ariſtoteles, Eudemus u. A. ihm vorwarfen[98]).

4. Von einem Punkte der chaotiſchen Maſſe aus, in welcher die Saamen der Dinge uranfänglich ſich vereinigt gefunden (und mit der Beſchreibung dieſes urſprünglich chaotiſchen Zuſtandes begann Anaxagoras' Buch), ſoll der Geiſt den Umſchwung, eine Kreisbewegung, mit einer Gewalt der Schnelligkeit, wie ſie jetzt nicht mehr vorkommt, begonnen, nach und nach mehr umgeſchwungen haben und auch in Zukunft die Sphäre des Umſchwungs noch erweitern wollen[99]). Nach der

---

96) Sext. Emp. Math. IX, 6 *νοῦς, ὅς ἐστι κατ' αὐτὸν θεός.* Cic. Acad. IV, 37 u. A.

97) Arist. de An. I, 2. 403, b, 1.

98) Plat. Phaedo 97, 6. Legg. XII, 967, 6. Ar. Metaph. I, 4. 985. 18 c. 7. 988, b, 6. Eudem. b. Simpl. in Phys. 73, b.

99) fr. 8 (6) *καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι, ἔπειτα πλέον περιεχώρει, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον.* vgl. fr. 18 (7). fr. 21 (11) *οὕτω τουτέων περιχωρεόντων τε καὶ ἀποκρινομένων ὑπὸ βίης*

Sonderung der vorher angegebenen Unterſchiede des Dichten und Dünnen, Kalten und Warmen, Dunklen und Hellen, Feuchten und Trocknen [100]), ſollen dann die Urſaamen in zwei große Maſſen des Dünnen und Feinen einerſeits, des Dichten und Dicken andrerſeits auseinander getreten ſein, die er als Aether und Luft, u. erſteren als das Feurige bezeichnete [101]), durch den Umſchwung das Dünne und Warme nach Oben, das Dichte und Kalte in die Mitte getrieben ſein [102]), und aus dieſem das Waſſer, demnächſt die Erde und die Steine ſich ausgeſchieden haben [103]); denn die Elemente ſind ihm nicht urſprüngliche, unwandelbar qualitativ beſtimmte Stoffe, ſondern durch Zuſammenfügung ähnlicher Saamen der Dinge entſtandene Maſſen. Die von Empedokles feſtgeſtellte Vierheit der Elemente ſcheint er daher auch nicht anerkannt zu haben. Durch die Gewalt des Umſchwungs ſollen von der Erde abgeriſſene Steinmaſſen, im Aether durchglüht, zu Geſtirnen, die Sonne mit einbegriffen, geworden ſein [104]), und durch die Sonnenwärme ſoll die urſprüngliche

---

τε καὶ ταχιτῆτος. βίην δὲ ἡ ταχυτὴς ποιέει, ἡ δὲ ταχυτὴς αὐτέων οὐδενὶ ἐοικε χρήματι τὴν ταχυτῆτα τῶν νῦν ἐόντων χρημάτων ἐν ἀνθρώποις, ἀλλὰ πάντως πολλαπλασίως ταχύ ἐστι. vgl. fr. 23 (12).

100) Daher die ariſtoteliſche Bezeichnung der ὁμοιομερῆ als ἐναντία. Phys. I, 4. 187, 25.

101) fr. 1 . . πάντα γὰρ ἀὴρ τε καὶ αἰθὴρ κατεῖχε, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα· ταῦτα γὰρ μέγιστα ἐνεστι ἐν τοῖσι σύμπασι καὶ πλήθεϊ καὶ μεγέθεϊ. vgl. fr. 2. Arist. de Caelo III, 3. 302, b, 1. I, 3. 270, b, 24. Meteor. I, 3. 339, b, 21. II, 9. 369, b. 14. Theophr. de Sensu 59.

102) fr. 19 (8) τὸ μὲν πυκνὸν καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν καὶ τὸ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησε, ἔνθα νῦν ἡ γῆ· κτλ (90) vgl. Arist. Meteor. II, 7. de Caelo II, 13. 295, 9.

103) fr. 20 (9) ἀπὸ τουτέων ἀποκρινομένων συμπήγνυται γῆ· ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελέων ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ, ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυνται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ· οὗτοι δὲ ἐκχωρέουσι μᾶλλον τοῦ ὕδατος.

104) Platon. Apol. 26, d. Legg. XII, 967, c. Xenoph. Mem. IV, 7, 6. Plut. Lysand. c. 12 u. ſ. w. Berufung auf Meteorſteine legt ihm nur Diog. L. II, 11 f. bei.

ſchlammartige Erde ausgetrocknet ſein [105]). Daß Anaxagoras an zeitlichen Anfang und Fortgang der Weltbildung geglaubt, nicht etwa, wie Simplicius [106]) meint, dieſe Annahme blos als Lehrform hingeſtellt habe, iſt kaum zu bezweifeln; ſehr unwahrſcheinlich aber daß er eine einſtige Rückkehr der Welt zum chaotiſchen Urzuſtande angenommen habe, wiewohl er ſich nicht ausdrücklich darüber ausgeſprochen haben ſoll [107]). Wechſelnde Zuſtände der Welt ſetzte er allerdings voraus [108]), wenngleich nicht klar iſt worauf die Stelle, in welcher von andren Menſchen und Thieren, Sonne und Mond, die Rede iſt [109]), ob auf den Mond oder einen andern Weltkörper oder eine gänzliche Umgeſtaltung, zu beziehen ſein möchte. Eine Mehrheit gänzlich von einander getrennter Welten kann er nicht angenommen haben [110]). Sollte aber alle Bewegung vom Geiſte ausgehn und mehr und mehr in den Bereich der geordneten Welt hineinziehn, ſo mußte er Maſſen der Urſaamen vorausſetzen, die gleich dem urſprünglichen Chaos, eben weil noch nicht vom Geiſte ergriffen, in ſtarrer Ruhe beharrten, und dieſe der Beſeelung noch harrende Maſſe als ein die Welt umgebendes ſich vorſtellen. Es ſollte das Unendliche und ſo gewiß auch das urſprüngliche chaotiſche Zuſammen der Urſaamen ruhen, weil es in ſich ſelber ſeiend Nichts außer ſich habe und ſo ſich ſelber feſtſtelle [111]).

In ſeiner Weltvorſtellung ſchloß er großentheils den älteren

---

105) Diog. II, 8. Plut. Plac. III, 16, 2. Alex. in Ar. Meteor. 91, 6.

106) in Ar. Phys. 257, b. — Aristoteles Phys. VIII, 1. Eudemus b. Simpl. in Ph. 273, nehmen die Lehre wörtlich.

107) Nur Stob. Ecl. I, 416 legt ihm die Annahme einer ſolchen Rückkehr bei. Daß er ſich nicht darüber erklärt habe, beſagen Arist. Ph. VII, 1. 252, 10. und Eudem. l. l.

108) Nach Diog. II, 10 „die Berge von Lampſakus würden einſt vom Meere bedeckt werden."

109) fr. 4 (10).

110) fr. 11 (13) *οὐ κεχώρισται τὰ ἐν τῷ ἑνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει κτλ.* läßt ſich jedoch nicht als Beweis für die Annahme einer einzigen Welt anführen.

111) Arist. Phys. III, 2, 205, b, 1.

Joniern, theilweiſe auch wohl dem Empedokles und vielleicht ſelbſt dem Leukippus ſich an. Die Erde, eine flache Walze, in der Mitte der Welt, werde, nahm er an, vermöge ihrer Breite von der Luft getragen[112]); urſprünglich um ſie herum, dann, nachdem die Erde eine ſeitliche Stellung erhalten, theilweiſe unter ihr, bewegten ſich die Sterne, Sonne und Mond der Erde am nächſten, und ſie ſeien glühende Steinmaſſen. Den Mond, in welchem er Berge und Thäler wahrzunehmen glaubte und deſſen Licht er gleichwie Parmenides und Empedokles, auf die Sonne zurückführte[113]), hielt er für bewohnt[114]). Die übrigen Sterne, nahm er an, erhielten Ergänzung ihres eigenen Lichts von der Sonne[115]), diejenigen, denen Nachts durch den Erdſchatten das Sonnenlicht entzogen werde, erſchienen uns als Milchſtraße, und aus dem Zuſammentreten mehrerer Planeten ergebe ſich die Erſcheinung der Kometen[116]). Auch die meteorologiſchen und Wettererſcheinungen ließ er nicht unberückſichtigt.

5. Alle Lebensäußerungen führte Anaxagoras auf unmittelbare Wirkungen des Geiſtes zurück und ſah Empfindung und Leben in allen organiſchen Weſen, auch den Pflanzen[117]). Ueber das Wie der geiſtigen Inweſenheit hatte er ſich nicht ausgeſprochen; daß er ſie als räumliche Verbreitung ſich vorgeſtellt, ſind wir nicht berechtigt aus den Ausdrücken größerer und kleinerer Geiſt zu ſchließen (fr. 8 (6)); wohl aber folgt daraus daß er die Verſchiedenheiten der Lebens- und Geiſtesſtufen nicht auf die Verſchiedenheiten der mehr oder weniger vollkommnen körperlichen Organiſation, ſondern auf den größern oder mindern Grad der in ihr wirkſamen Geiſteserweiſung zurückführen mußte und die beſondere

112) Arist. de Caelo II, 13. 194, b, 13. Meteor. II, 7. 365, 26 u. A.

113) Plat. Apol. 26, d. Diog. II, 8 u. A.

114) Plat. Cratyl. 409, a u. A.

115) Arist. Meteor. I, 8. 345, 25. I, 6.

116) fr. 7 (5) ob. Anmerk. 94. fr. 8 (6) Anm. 99. — Plut. Quaest. nat. c. 1. (Arist.) de Plant. 1. 815, 15. b, 16. c. 2.

117) Ar. de part. An. IV, 10. 687, 7.

Beſtimmtheit des organiſchen Körpers nur für eine Folge dieſer halten konnte. Nur die Unentbehrlichkeit vollkommnerer Organiſation wollte er bezeichnen, wenn er behauptete, der Menſch ſei das vernünftigſte der lebenden Weſen, ſofern er Hände habe [118]). Auch führte er die Ueberlegenheit des Menſchen auf Erfahrung, Gedächtniß, Weisheit (Wiſſenſchaft) und Kunſt zurück, indem er zugleich die körperliche Ueberlegenheit mancher Thiere anerkannte [119]). Daß er die Seele für Luft gehalten habe, behaupten nur neuere unzuverläſſige Berichterſtatter; dagegen hatte er, was Ariſtoteles tadelnd hervorhebt [120]), Seele als Lebensprincip und Geiſt als das Denkende nicht beſtimmt unterſchieden, wohl aber ſinnliche Wahrnehmung und höhere Erkenntniß. Ohne die Ueberlieferungen über ſeine Meinungen von der Entſtehung der Pflanzen und Thiere, von der Erzeugung und dem Unterſchied der Geſchlechter, von Schlaf und Krankheit weiter zu verfolgen, wenden wir uns zu jener Unterſcheidung. Die ſinnliche Wahrnehmung, behauptete er, beruhe auf Einwirkung des Ungleichartigen, nicht des Gleichartigen, und eben darum ſei jede ſinnliche Wahrnehmung mit Unluſt verbunden. Dieſe ſeine Annahme ſuchte er durch ausführliche Erörterungen über die verſchiedenen Sinne feſtzuſtellen [121]).

Daß wir aber durch ſinnliche Wahrnehmung nicht zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen können, erkannte Anaxagoras gleich wie Empedokles an und bezeichnete die Sinne als dunkel [122]); wie hätten ſie auch die Beſtandtheile der Dinge unterſcheiden, wie der ſtetigen Uebergänge inne werden ſollen? und darauf bezieht ſich

118) Ar. de part. Animal. IV, 10. 687. 7.

119) Plut. de Fortuna. 3.

120) Ar. de Anim. I, 2. 404, b, 1, 405, 13.

121) Theophr. de Sensu c. 1. vgl. c. 27. 29. Dieſem Buche verdanken wir auch was wir über Anaxagoras' Erklärung der Geſichts-, Geſchmacks- und Gefühlswahrnehmungen wiſſen u. ſ. w. 27. 28. 29 f.

122) Sext. E. Math. VII, 90 (fr. 25 Schaub.) *ὑπὸ ἀφαυρότητος αὐτῶν (τῶν αἰσθήσεων) οὐ δυνατοί ἐσμεν χρίνειν τἀληθές.* Der Schnee erſcheint uns als ſchwarz, und doch beſteht er aus dunklen Waſſertheilchen, Sext. E. Hypoth. I, 33. Cic. Acad. II, 23. 31 u. A.

wohl das von Ariſtoteles ihm beigelegte Wort, das Seiende ſei dem Menſchen wofür er es halte [123]). Sollten dennoch die Erſcheinungen zum Ergreifen des Verborgenen führen und erklärte er die Vernunft (λόγος) für das Kriterium [124]), ſo mußte er ſich einer über die ſinnliche Wahrnehmung hinausliegenden Erkenntnißweiſe verſichert halten, mochte er ſie als eine durch die Organe nicht vermittelte Erweiſung des Geiſtes oder wie anders deuten. Daß er ſich darüber nicht beſtimmter ausgeſprochen, darf man wohl aus der Aeußerung des Ariſtoteles ſchließen, er habe Seele (Lebensprincip) und Geiſt nicht unterſchieden (120).

6. Der auf Forſchung gerichtete Geiſt des Anaxagoras ſprach ſich in Worten aus, die gerichtet gegen die gäng und gäben Annahmen über Glückſeligkeit, die Betrachtung des Weltgebäudes und ſeiner wundervollen Ordnung als den wahren Lebenszweck hinſtellten [125]). Spätere bezeichnen dann als oberſten ethiſchen Grundſatz des Anaxagoras: Endzweck des Lebens ſei die Forſchung (θεωρία) und die daraus hervorgehende Freiheit [126]), ohne Zweifel ohne auf eigne Worte deſſelben und deren Durchführung ſich berufen zu können. Die von ſeinem angeblichen Schüler Metrodorus aus Lampſakus verſuchte ſymboliſche Erklärung der homeriſchen Gedichte ward wahrſcheinlich ohne hinreichenden Grund auf ihn zurückgeführt [127]).

Der Zurückführung der Lehre des Anaxagoras auf Hermotimus erwähnt Ariſtoteles [128]) als einer Annahme auf die er augenſcheinlich ſelber kein Gewicht legt. Zu dieſer Annahme mochten die Wundergeſchichten veranlaſſen, die vom Hermotimus umhergetragen wurden, denen zu Folge ſeine Seele zeitweiſe den Körper

123) Metaph. IV, 5. 1009, b, 25.

124) Sext. Emp. Math. VII, 140. ib. 91.

125) Eudem. Eth. I, 4. 1215, b, 6. c. 5. 1216, 10.

126) Clem. Alex. Strom. II, 416, c. u. A. ſ. Potter z. ſ. St.

127) Diog. II, 11 nach Phavorinus. — Ueber Metrodorus ſ. Plat. Jo 530, c. Tatian. c. Graec. c. 21 u. A.

128) Metaph. I, 3. 984, b, 19.

verlaſſen haben ſollte, in welchem die Seele des Pythagoras in ihren frühern Wanderungen gewohnt habe; ſo daß er alſo in die ferne Vorzeit geſetzt ward [129]).

Von einer eigentlichen Schule des Anaxagoras hören wir nicht; doch werden Metrodor, der Ausleger der homeriſchen Mythen und Archelaus ſeine Schüler genannt. Ueber letzteren müſſen wir uns das Nähere vorbehalten.

War aber Anaxagoras in der That im Stande geweſen, mit Beſeitigung aller qualitativen Veränderungen, aus der unendlichen Mannichfaltigkeit qualitativ unveränderlicher und je von einander verſchiedener Stofftheilchen die Welt der Veränderungen abzuleiten? mußte der Begriff des Seienden, den er ihnen beilegte, nicht auch dadurch gefährdet werden, daß er die Theilbarkeit derſelben nicht aufgehoben hatte? und durchbrach nicht der Begriff des nach Zwecken ordnenden Geiſtes den Begriff des unveränderlich Seienden? Sollte nicht die Vorausſetzung letzter untheilbarer, aller Qualität noch entbehrender Stofftheilchen geeigneter ſein die Unveränderlichkeit des Seienden aufrecht zu halten und zugleich die Beſtimmtheiten der Dinge und ihrer Veränderungen abzuleiten? Wir wiſſen nicht, ob Leukippus und Demokrit ſo gefragt haben, ja erſterer ſcheint ſogar dem Anaxagoras vorangegangen zu ſein, finden aber in ſolchen Betrachtungen, mögen ſie oder vielmehr ähnliche, urſprünglich auch ſchon aus Beurtheilung der Theorie des Empedokles ſich ergeben haben, die natürliche zur Atomiſtik oder doch ihrer weitern Ausbildung überleitende Veranlaſſung.

---

129) Plut. de gen. Socrat. c. 22 u. A. — Heraclides b. Diog. L. VIII, 5. Porphyr. vit. Pythag. 45. vgl. Karus in d. nachgel. Werken IV, 330 ff.

III. Von der Atomiſtik des Leukippus und Demokritus.

Von den auf Leukippus zurückgeführten Anfängen der atomiſtiſchen Theorie wiſſen wir leider ſehr wenig. Nicht einmahl der Geburtsort deſſelben ſteht feſt (die Angaben ſchwanken zwiſchen Abdera, Milet und Elea); noch weniger Geburts- oder Todesjahr, und wie weit er die Atomiſtik entwickelt hatte. Er wird Schüler des Parmenides, oder auch des Zeno oder Meliſſus, oder gar des Pythagoras genannt. Nur daß er jünger als Parmenides und älter als Demokrit geweſen ſein muß, ſteht feſt, und ſehr möglich daß Anaxagoras bei der Beſtreitung des leeren Raumes ſeine Annahme deſſelben vor Augen hatte. Auch die Authentie der ihm beigelegten Schriften ſcheint ſchon im Alterthum zweifelhaft geweſen zu ſein [1]); doch hat aller Wahrſcheinlichkeit nach Ariſtoteles, wo er die allgemeinen Grundzüge der Atomiſtik auf ihn zurückführt, Schriften deſſelben vor Augen gehabt, und Theophraſt [2]) ſoll ihm die große Weltbeſchreibung (den *μέγας διάκοσμος*) zugeſchrieben haben.

Vom Demokrit [3]) dagegen wiſſen wir daß er in der Tejiſchen Kolonie Abdera geboren, ſeiner eignen Angabe zufolge vierzig Jahre jünger als Anaxagoras geweſen ſei, und vorausgeſetzt daß letzterer Ol. 70 geboren war, würde ſeine Geburt in Ol. 80 gefallen ſein (460 v. Ch.) [4]). Ferner hatte er als Zeit der Abfaſſung ſeiner kleinen Weltbeſchreibung (*μικρὸς διάκοσμος*)

---

1) Arist. de Xen. Gorgia et Melisso c. 6 980,7 *ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις.*

2) Diog. IX, 46.

3) Mullach, Democriti Abderitae operum fragmenta. Berol. 1843 u. in den fragmentis philosophorum Graecorum, p. 330 sqq. Abhandlungen über einzelne Lehrſtücke des Demokrit von Geffers, Burchard, Papenkordt, Heimſoeth, Backhuizen ten Brink, ſ. Angabe der Titel b. Zeller S. 576, 1.

4) Diog. L. IX, 41. — So hatte auch Apollodor ſein Geburtsjahr beſtimmt, Thraſylus dagegen Ol. 77, 3 dafür angegeben. Diog. a. a. O.

730 Jahre nach der Eroberung Troja's angegeben[5]), d. h. 420 J. v. Ch., falls er nämlich dieſes Ereigniß wie Ephorus berechnete.

In ſeinen Schriften hatte er des Parmenides, Zeno, Anaxagoras, Archelaus, Oenopides und Protagoras erwähnt[6]). Ariſtoteles nennt ihn einen Genoſſen (ἑταῖρος) des Leukippus[7]), Andre nennen ihn Schüler deſſelben. Daß er in perſönlichem Verhältniß zum Anaxagoras geſtanden[8]), iſt ſehr zweifelhaft; ebenſo, daß er in näherer Beziehung zu Pythagoreern oder gar zu Pythagoras ſelber geweſen. Seiner ausgedehnten fünfjährigen Reiſen erwähnt er in einem unverdächtigen Bruchſtück, nicht aber der Ausdehnung derſelben auf Indien und Aethyopien, die Spätere ihm beilegen. Auf ſeine philoſophiſche Theorie ſcheinen die Reiſen ohne erheblichen Einfluß geweſen zu ſein und ſelbſt in der geometriſchen Beweisführung rühmt er ſich die Aegyptier übertroffen zu haben[9]). Von ſeinen magiſchen Künſten erzählen nur neuere unzuverläſſige Schriftſteller, nach Schriften, die ſchon Gellius (X, 12) als untergeſchoben bezeichnet. Eben ſo wenig Glauben verdient die Angabe des Poſidonius, ſeine Atomenlehre habe er den Schriften eines Phoenikiers Moſchus entlehnt[10]). Auch über ſeinen Aufenthalt in Athen erfahren wir nichts Zuverläſſiges[11]). Andre entweder geradezu verwerfliche oder ſehr zweifelhafte Nachrichten über ſein Leben übergehen wir. Auch die Angaben über das von ihm erreichte hohe Alter[12]) entbehren feſter Anhaltspunkte.

---

5) Diog l. l.

6) Diog. 34 f. 41 f. Sext. E. Math. VII, 140. 389. Plut. adv. Col. c. 4. 29.

7) Ar. Metaph. I, 4. 985, b, 4.

8) Diog. L. 34 f.

9) Clem. Alex. Strom. I, 857. ſ. Fragm. philosoph. Graecor. V, 6.

10) ſ. Strabo XVI, 2. 25. Sext. E. Math. IX, 363.

11) Diog. L. 36 f. Cic. Tusc. 36. fragm. V, 7.

12) Lucret. III, 1039. Denique Democritus post quam matura

An Umfang des Wiſſens, Beobachtungsgabe und folgerechter Anwendung ſeiner Principien übertraf er alle früheren griechiſchen Philoſophen, und häufig führt Ariſtoteles mit unverkennbarer Achtung ihn an. Seine Schriften, die Kallimachus[13]) gloſſirt und verzeichnet, Thraſylus, wahrſcheinlich ohne ſtrenge Ausſcheidung des Untergeſchobenen in 15 Tetralogien getheilt hatte[14]), erſtreckten ſich über Grammatik, Ethik, Mathematik und vorzüglich über Phyſik. Cicero ſtellt ſie in Bezug auf Sprache und Darſtellung den platoniſchen an die Seite und Dionyſius von Halikarnaß[15]) zugleich denen des Ariſtoteles. Wahrſcheinlich haben ſie ſich früher als die Schriften der übrigen älteren griechiſchen Philoſophen verloren, Sextus Empirikus ſcheint ſie noch geleſen zu haben; ob Simplicius, iſt ſehr zweifelhaft[16]).

2. Die Stellung zu den Eleaten war den Atomikern mit dem Empedokles und Anaxagoras gemein. — Schon Leukippus überzeugt die der ſinnlichen Wahrnehmung entſprechenden Begriffe (λόγους) von Werden und Vergehen, Mannichfaltigkeit und Bewegung des Seienden retten, d. h. als real nachweiſen zu können, erkannte jedoch an daß Vielheit des Seienden, räumliche Sonderung, Verbindung und Trennung deſſelben Bewegung vorausſetze, und glaubte räumliche Sonderung und Bewegung ſei ohne leeren Raum undenkbar; denn daß aus dem in Wahrheit Einen nimmer Vieles,

---

vetustas Admonuit memores motus languoscoro montis Sponte sua loto caput obvius obtulit ipse. Daß er durch freiwilligen Tod ſein Leben geendigt, erzählen auch Andre, jedoch ohne Uebereinſtimmung über die näheren Umſtände.

13) Suid. s. v. u. vita Callimachi ἐν πίναξι τῶν Δημοκρίτου γλωσσῶν καὶ συνταγμάτων. Stephanus s. v. Τρωϊάς, führt ein Buch des Hegeſianax περὶ τῆς τοῦ Δημοκρίτου λέξεως an.

14) Diog. L. 45. Ueber d. Verzeichniß der demokritiſchen Schriften vgl. außer Mullach, Heimſoeth, Domocriti de anima doctrina p. 41 sq. und Schleiermacher in d. Werken III, 3. 193 ff.

15) Cicoron. Orator. c. 20 de Orat. I, 11 de Divinat. II, 64. — Dionys. de Compoſit. a 24.

16) Paponcordt de atomicorum doctrina p. 19.

noch aus dem in Wahrheit Vielen jemals Eins werden könne, gab er dem Zeno zu. Er nahm daher eine urſprüngliche Mannichfaltigkeit eines ganz erfüllten Seienden in der Form wegen ihrer Kleinheit unſichtbarer Körperchen, und leeren Raum, wenngleich ein Nichtſeiendes, als Bedingung ihrer Verbindung und Trennung und damit des Werdens und Vergehens und der Veränderungen an. Damit einverſtanden[18]), behauptete auch Demokrit, von dem Urſprünglichen (τῶν πρώτων) könne nicht eins aus dem andern werden und noch weniger aus dem Nichtſeienden[19]), ſo daß Veränderung des Seienden undenkbar ſei[20]). Daher alſo die Annahme einer unendlichen Vielheit des urſprünglich Seienden und des leeren Raumes als Bedingungen wie der Verbindung und Trennung, ſo der Sonderung je eines von den übrigen[21]). So wie ſie aber das Seiende als ein je ſchlechthin Volles ſetzten, ſo das Leere als ein Nichtſeiendes[22]) und als Heiſchſatz ſprach Demokrit aus, daß das Nichtſeiende (Nichts) nicht weniger ſein müſſe als das Seiende (Jchts)[23]). Doch ſuchte er auch die Annahme des leeren Raums als Bedingung der Bewegung, der Verdichtung und Verdünnung, und des Wachsthums, zu begründen, indem er vorzüglich darauf ſich berief, daß geſetzt das Volle vermöge ein Andres in ſich aufzunehmen, unzählig viele Körper in dem ſelben Raume ſich müßten befinden können. Auch führte er die angebliche Erfahrung dafür an, daß ein mit Aſche gefülltes Gefäß noch eben ſo viel Waſſer in ſich

---

18) Arist. de Gener. et Corr. I, 8. 325, 23. de Caelo III, 4. — 303, 4. Metaph. VII, 13. 1039, 9.

19) Ar. Phys. III, 4. 203, 33. Alex. in Metaph. 260, 24. Bon. und A.

20) Stob. I, 414.

21) Ar. Phys. IV, 6. 213, 31.

22) Ar. l. ll. u. Phys. I, 3. 187, 1. I, 5 pr. Metaph. I, 4. 985, b, 4. IV, 5. 1009, 26.

23) Plut. adv. Colot. c. 4 *μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι· δὲν μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα, μηδὲν δὲ τὸ κενόν.* Arist. Metaph. I, 4. 985, b, 4 . . . *τὸ δὲ κενόν γε καὶ μανὸν τὸ μὴ ὄν.*

aufnehme als das leere[24]), d. h. daß das Waſſer in die leeren Zwiſchenräume der Aſche eindringe. Natürlich mußte der leere Raum gleichwie die Menge der Atome als unendlich geſetzt werden und als überall zwiſchen die Atome ſich einſchiebend. Unmittelbare Berührung derſelben konnte die Atomiſtik nicht zugeben[25]).

Schon hieraus ergibt ſich daß ſie das Seiende, d. h. die letzten Beſtandtheile der Dinge als untheilbar ſetzen mußten und Demokrit berief ſich dafür auf die Beweisführung des Zeno, der zufolge bei ins Unendliche fortgehender Theilung, keine Größe und damit überhaupt Nichts übrig bleiben würde[26]). So behaupten ſie denn daß in Wahrheit nur Atome und leerer Raum ſeien, alle qualitativen Beſtimmtheiten nur der Erſcheinung angehörten[27]), und bezeichnen die Atome auch als das solidum (*ναστόν*), als Formen oder Geſtalten (*ἰδέαι, σχήματα*)[28]), — Bezeichnungen welche die nähern Beſtimmungen der Atome ſchon in ſich enthalten, denn untheilbar können ſie nur ſein, wenn ohne allen leeren Raum[29]),

---

24) Ar. Phys. IV, 6. 213, 34.

25) Ar. de Caelo III, 2. 300, b, 8 u. A. — Arist. ib. I, 7. 275, b, 29. Wenn Ariſtot. anderwärts Phys. III, 4. 203, 19 de Gen. et Corr. I, 8 von einem *συνεχὲς* und *ἁφὴ* der Atome ſpricht, ſo möchte ich nicht mit Zeller daraus ſchließen, daß unſre Atomiker mit jener Lehre es nicht ſo ſtreng genommen hätten. Gaben ſie ja dem Zeno aufs entſchiedenſte zu daß weder Eins aus Vielem noch Vieles aus Einem werden könne.

26) Arist. de Gener. et Corr. I, 2. 316, 18; die in dieſer St. enthaltene Beweisführung betrachtet Zeller (585, 3) mit Recht als der Hauptſache nach dem Demokrit entlehnt. vgl. Phys. I, 3. 187, 1.

27) Democrit. fr. II, 5 *νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ θερμόν, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.* fr. 1 *νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενὸν κτλ.* vgl. Sext. E. Math. VIII, 6.

28) Ar. de Gener. et Corr. I, 8 und d. andren angef. ariſt. St. Simpl. de Caelo in Schol. 484, 26 *ἀπαθεῖς διὰ τὸ ναστὰς εἶναι.* Cic. de Fin. I, 6 corpora individua propter solidltatem Stob. Ecl. 364 (fr. II, 30) *τὰ μὲν γὰρ στοιχεῖα ἄποια, τά τε μεστὰ καὶ τὸ κενόν.*

29) Arist. ll. ll. Plut. adv. Col. c. 8 u. A.

den Grund der Theilung und Mannichfaltigkeit; eben darum können ſie auch keine Veränderung erleiden und ſind an ſich qualitätslos[30]), ſofern ſie ſchlechthin einartig ſind[31]); und nur ſo ſollen ſie auf einander wirken können: Verſchiedenheiten läßt nur ihre Räumlichkeit zu, und dieſe ſind Verſchiedenheiten der Form und der Größe; und in Folge letzterer, der Schwere; doch ſoll ihre Größe das Maß der ſinnlichen Wahrnehmbarkeit nicht erreichen[32]). Der Unterſchiede der Geſtalt nehmen ſie als Grund der unendlichen Verſchiedenheit der Dinge und ihrer Veränderungen, unendlich viele an[33]), und der Verſchiedenheit der Größe ſollen Verſchiedenheit der Schwere entſprechen[33]); die Schwere der Sinnengegenſtände dagegen nicht von der Größe derſelben ſondern von den mehr oder weniger in ihnen enthaltenen leeren Zwiſchenräumen abhängig ſein[34]).

3. Entſtehn und Vergehn führten die Atomiker auf Bildung von Komplexionen und ihre Auflöſung; Veränderung der Dinge theils auf Wechſel der Lage, der Ordnung und der ſcheinbaren Berührung, theils auf theilweiſen Zugang und Abgang der Atome zurück; auf letztere zunächſt Wachsthum und Abnahme[35]);

---

30) Theophr. de Sensu 49. Sext. E. adv. Math. VIII, 6. *πάσης αἰσθητῆς ποιότητος ἔρημον ἐχούσων φύσιν.* vgl. Anm. 28.

31) Ar. Phys. III, 4. 203, 33 (*τὸ κοινὸν σῶμα*). Phys. I, 2. 184, b, 21 (*τὸ γένος ἕν*). Theophr. de Sensu 60.

32) Arist. de Gener. et Corr. I, 7. 323, b, 10. I, 8. 325, 30. Democrit. fr. 1. Die Sonnenſtäubchen (Ar. de anima I, 2. 404, 1) ſind wohl nicht mit Zeller (591, 1) als Atome zu faſſen, ſondern nur als Bild oder Verſinnlichungsweiſe derſelben.

33) Ar. de Gener. et Corr. I, 2. 315, b, 11 *τὰ σχήματα ἄπειρα ἐποίησαν.* vgl. e. l. 314, 21. c. 8. 325, 29. de Caelo III, 4. 303, 11.

34) Arist. de Gener. et Corr. I, 8. 326, 9. de Caelo IV, 2. 308, b, 35. Theophr. de Sensu c. 61.

35) de Gener. et Corr. I, 2. 315, b, 6 *Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος ποιήσαντες τὰ σχήματα, τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν γένεσιν, ἐκ τούτων ποιοῦσι, διακρίσει μὲν καὶ συγκρίσει* (de Caelo III, 4, 303, 7 *συμ-*

die Einwirkung der Dinge, auf Druck und Stoß, die auch auf das Entfernte vermittelſt der Ausflüſſe der Dinge wirken ſollen. Sinnreich erklärt Demokrit nach dieſer Vorausſetzung die Wirkung des Magnets auf das Eiſen[36]). Indem die Ausflüſſe des Magnets in das Eiſen eindringen, nimmt er an, drängten ſie Theile dieſes heraus, die dann dem Magnet zuſtrebten und das übrige Eiſen nach ſich zögen; der Magnet bewege ſich nicht dem Eiſen zu, weil dieſes keine entſprechende Poren für die Aufnahme der Ausflüſſe deſſelben habe.

Unter den Eigenſchaften der Dinge, deren wir inne werden, unterſcheidet Demokrit ſolche die auf Form und Schwere der Atome, ferner auf Leichtigkeit und Härte der daraus ſich bildenden Komplexionen beruhend, ihnen als ſolchen eigenthümlich ſeien, und ſolche die ihre Eigenthümlichkeit erſt in der ſinnlichen Wahrnehmung erhielten, daher von verſchiedenen Individuen in verſchiedener Weiſe aufgefaßt würden[37]). Schwere und Härte der Dinge ſollen durch das Verhältniß der Atome zu den leeren Zwiſchenräumen, letztere außerdem durch die Vertheilung dieſer bedingt werden[38]); Wärme, Geſchmack von der Form der Atome, die Farbe außerdem von der

---

πλοκῇ καὶ περιπλέξει) γένεσιν καὶ φθοράν, τάξει δὲ καὶ θέσει ἀλλοίωσιν vgl. I, 8. 325, 32 .. *ποιεῖν δὲ καὶ πάσχειν ἢ τυγχάνουσιν ἁπτόμενα .. καὶ συντιθέμενα δὲ καὶ περιπλεκόμενα γεννᾶν.* vgl. Phys. VIII, 9, 265, b, 24. — Metaph. I, 4, 985, 15 *διαφέρειν γὰρ φασὶ τὸ ὂν ῥυσμῷ, καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ. μόνον τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις. κτλ.* vgl. Phys. I, 5 de Gener. et Corr. I, 1. 314, 21. Stob. Ecl. 364 (fr. II, 30) *τά τε συγκρίματα κεχρῶσθαι διαταγῇ τε καὶ ῥυσμῷ καὶ τροπῇ.* vgl. Anm. 37.

36) Alex. Aphrod. Quaest. nat. II, 23. Diog. IX, 47 erwähnt einer eigenen Schrift des Demokrit über den Magnet.

37) Theophrast. de Sensu 63. 64 (fr. II, 25). Auf letztere (die ſekundären) Eigenſchaften ſind wohl zunächſt, jedoch nicht ausſchließlich die W. des Demokrit b. Sext. E. Math. VII, 136 fr. II, 1 zu beziehn: *ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς ξυνίεμεν, μεταπῖπτον δὲ κατά τε σώματος διαθιγήν, καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων.*

38) Simpl. in Ar. Categor. Schol. 74, 34. Theophrast. a. a. O. 62.

beſonderen Wendung (τροπή)[39] derſelben; alſo auch dieſe einen objektiven Grund haben, jedoch nach Verſchiedenheit der ſie wahrnehmenden Organe auf Verſchiedene verſchieden wirken. Nur in Beziehung auf Farbe und Geſchmack war Demokrits Erklärung ins Einzelne gegangen[40]. Die Elemente, deren Vierheit die Atomiker von Empedokles angenommen zu haben ſcheinen, ohne beſonderes Gewicht darauf zu legen, mußten ſie gleichfalls auf Komplexionen der Atome mit dem Leeren zurückführen, hatten jedoch nur das Feuer, als das vorzugsweiſe bewegende und belebende Element, in nähere Erwägung gezogen und es aus kleinen runden Atomen, die andren Elemente dagegen aus verſchiedenartigen abgeleitet[41].

4. Woher aber die zur Bildung und Auflöſung der Komplexionen und zum Wechſel innerhalb derſelben erforderliche Bewegung? Sie iſt, ſagte ſchon Leukippus, die nothwendige Folge des Seins der Atome im unendlichen leeren Raume[42], — ohne Zweifel nach der Vorausſetzung daß dieſe kraft ihrer Schwere in ihnen nicht ruhen könnten. Sie iſt daher ewig und eben darum, fügte Demokrit hinzu, wie das Anfangs- und Endloſe nicht weiter zu begründen[43]. Daß dieſe Ableitung nicht ausreichte, kann man Ariſtoteles zugeben, nicht aber daß ſie auf den Zufall zurückgeführt werde. Was Ariſtoteles zur Bezeichnung des Mangels an Begründung anführt, betrachten Andre als den von Demokrit angegebenen Grund der Bewegung[44]. Er behauptete vielmehr, Alles geſchehe nach Grund und Nothwendigkeit und daß die Menſchen

---

39) Theophr. de Caus. plant. VI, 2, 3. — Ar. de Gener. et Corr. I, 2. 316, 1.

40) Theophr. l. 1. 64—82. Arist. de Sens. 4. 442, b, 10.

41) Ar. de Caelo III, 4. 303, 12. 28. c. 8. 306, b, 32. vgl. c. 7 pr. de Anima I, 2. 405, 8. c. 3. 406, b, 20. de Gener. et Corr. I, 8. 326, 3. Metaph. XIII, 4. 1078, b, 19. Theophr. de Sensu 75.

42) Ar. Metaph. XII, 6. 1071, b, 31. 1072, 6. vgl. de Caelo III, 2. 300, b, 8. Theophr. de Sensu 71.

43) Cic. de Finib. I, 6. — Ar. Phys. VIII, 1 extrem. vgl. p. 251, 16. de Generat. Animal. II, 6. 742, b, 20. Metaph. I, 4 extr.

44) Ar. Phys. II, 4. 196, 24. — Cic. de Fin. I, 6 u. A.

das Trugbild des Zufalls nur als Deckmantel ihrer eignen Rathloſigkeit erſonnen hätten [45]). Nur konnten die Atomiker lediglich die Nothwendigkeit der Abfolge und Wirkung, keine Zweckurſächlichkeit anerkennen [46]), auch ſicher nicht Freiheit der Selbſtbeſtimmung [47]).

5. Die Abweichung der Atome von der durch ihre Schwere bedingten geraden Linie und die Bewegung nach Oben leitet Demokrit aus dem Druck ab, durch welchen die leichteren Atome emporgetragen würden [48]). Ungleich an Größe und Gewicht, daher in ungleicher Geſchwindigkeit, ſollen die Atome auf einander treffen und daraus eine die ganze Maſſe ergreifende Kreis- oder Wirbelbewegung ſich erzeugen [49]) und in ihr das an Schwere und Geſtalt Gleiche mit Gleichem zuſammentreffen, da Gleiches mit Gleichem ſich einige, wie Demokrit ausführlich durch Thatſachen zu bewähren ſuchte [50]). Komplexionen, meint er, bildeten ſich dann, indem die Atome vermittelſt der Kreisbewegung ſich an einander häkelten und gegenſeitig hemmten [51]), aus den Komplexionen aber Welten, und zwar unendlich viele, je eine vermittelſt einer durch die nach

---

45) fragm. II, 41 *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης* I, 14 *ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης. κτλ.*

46) Ar. de Generat. animal. V, 8. 789, b, 2. vgl. Phys. IV, 2. 195, b, 36 de Respirat. 4. 472, 1. Cic. de Fat. 10. 17. u. A.

47) Oenomaus b. Theodoret. Cur. gr. affect. VI, 15, 8. 11.

48) Theophr. de Sensu 71. — Simpl. in Ar. de Caelo. Schol. 510, b, 30. 517, b, 20. vgl. Zeller S. 602 f.

49) fr. II, 6 *δίνῃ ἀπὸ παντὸς ἀποχρίνεσθαι παντοίων εἰδέων.* vgl. Lucret. II, 225. Plut. placit. I, 4. Diog. 31. Nach Hippolyt c. 7 lehrte ſchon Leukippus ſo. vgl. Zeller 604 f. — Die nach Oben gehende Bewegung bezeichnete Dem. als *σοῦς.*

50) fr. II, 2 (bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 116 f.) *καὶ γὰρ ζῷα ὁμογενέσι ζῴοισι ξυναγελάζεται ... ὡσαύτως δὲ καὶ περὶ τῶν ἀψύχων, κατάπερ ὁρῆν πάρεστι ἐπί τε τῶν κοσκινευομένων σπερμάτων κτλ.*

51) Ar. de Caelo III, 4 *περιπλεκόμενα.* vgl. Simpl. in Schol. 488, 26. 514, 12 *τὴν δὲ συμπλοκὴν ἁρδηρῖται ἐπάλλαξιν ἐκάλουν.*

Oben getriebenen Atome zuſammentretenden feinen Haut umſchloſſen. — Aus den zur Mitte ſich niederſenkenden Atomen ſoll dann in unſrer Welt die Erde, aus den emporſteigenden der Himmel, Feuer und Luft hervorgegangen ſein, aus welchem wiederum dichtere Maſſen ſich ausgeſchieden hätten, anfangs in ſchlammartigem Zuſtande, allmählig ausgetrocknet und durch die ſchnelle Bewegung in Gluth geſetzt, zu Sternen geworden ſeien [52]).

6. In ſeinen die organiſche Natur betreffenden Erklärungsverſuchen hatte Demokrit zwar Pflanzen und Thiere nicht außer Acht gelaſſen [53]), vorzüglich jedoch auf den Bau und die Seelenthätigkeiten des Menſchen ſein Augenmerk gerichtet und in einem eignen Buche von der Natur des Menſchen ſie erörtert, aus welchem, wie Backhuizen van den Brink [54]) nachgewieſen, Bruchſtücke in dem pſeudodemokratiſchen Briefe an Hippokrates ſich erhalten haben. Demokrit zieht die Organe in Beziehung auf ihre Funktionen in Erwägung, bewundert die Geeignetheit jener für dieſe und führt ſie auf die werkthätige Natur zurück [55]), ohne dieſe jedoch als nach Zwecken wirkend anzuerkennen und ohne einen höheren Erklärungsgrund als den der materiellen Principe zuzulaſſen. Die Seele als das belebende Prinzip ſoll aus den beweglichſten glatten, runden und feinen Atomen, d. h. aus Feueratomen beſtehn, weil ſolche Formen Alles am meiſten zu durchdringen vermöchten; und durch den ganzen Körper verbreitet ſollen ſie dieſen bewegen und aus den gleichartigen Atomen des Umgebenden durch Einathmen ſtets ſich ergänzen [56]), nach der Vorausſetzung daß zwiſchen je zwei an-

---

52) S. d. Belegſtellen bei Zeller 608 ff.

53) Das hierher Gehörige bei Mullach, fr. III, 1 sqq. Auch Mancherlei über Ackerbau wird aus ihm berichtet, ib. VI, 1 sqq.

54) Diog. IX, 46 *περὶ ἀνθρώπου φύσιος.* — Backhuizen im Philologus VIII, 414 ff.

55) bei Backhuizen 26 *εὕνητο ἀπὸ φλεβέων τε καὶ νεύρων πλέγμα . . . φύσιος ὑπὸ δεδημιούργηται.*

56) Ar. de Anima I, 2. 404, 1 *ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει, οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα . . . ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκιππος. τούτων δὲ τὰ σφαι-*

dren ein Seelenatom ſich eingeſchloſſen finde[57]). Die beſonderen Seelenfunktionen aber, nimmt er an, hätten in beſonderen Organen ihren Sitz, die Begierde in der Leber, der Zorn im Herzen, das Denken, die allerſchnellſte an die feinſten Feueratome geheftete Bewegung, im Gehirn[58]); durch das Einathmen würden dann immer neue Feueratome der Seele zugeführt, theils zum Erſatz der ausſcheidenden, theils um durch die auf die Weiſe bewirkte Gegenſtrömung das übermäßige Entweichen der Seelenatome zu hindern. Es erfolge daher der Tod wenn alle Seelenatome durch Aufhören des Athmens entwichen, wenn nur wenige der Schlaf, wenn einige nachblieben der Scheintod[59]). Daß Demokrit ſich gerühmt habe Todte ins Leben zurückrufen zu können, berichten nur neuere Schriftſteller und aus unlauterer Quelle. Wiewohl er aber das Seelenweſen nur für ein aus feineren Atomen zuſammengefügtes körperliches halten konnte, ſtand er nicht an das höhere menſchliche Seelenleben dem niederen, dem Gefäße (*σκῆνος*) deſſelben anhaftenden, unbedingt vorzuziehn. Doch ſollen die Seelenatome durch die Welt vertheilt ſein und nicht blos in den Pflanzen ihrer ſich finden, ſondern ſelbſt im Leichnam noch ein kleiner Reſt derſelben vorhanden ſein[61]), und dieſes durch die Welt vertheilte Seelenſche

---

ροειδῆ ψυχήν, διὰ τὸ μάλιστα διὰ παντὸς δύνασθαι διαδύνειν τοὺς τοιούτους ῥυσμούς, καὶ κινεῖν τὰ λοιπὰ κινούμενα καὶ αὐτά ... διὸ καὶ τοῦ ζῆν ὅρον εἶναι τὴν ἀναπνοήν· κτλ. vgl. ib. 405, 9 .. *ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταὐτὶ καὶ νοῦν.* c. 3. 406, b, 15. c. 4. 409, 11. c. 5. 409, b, 8 u. A.

57) Lucret. III, 370.

58) vgl. Bachuizen 6. 15. 17.

59) Ar. de Anim. I, 2 (56). de Respir. 4. Procul. in X. libr. Platonis de Rep. bei Wyttenbach in Plutarch II, 1. 201.

60) fragm. I, 6 *ὁ τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ ἐρεόμενος τὰ θειότερα ἐρέεται, ὁ δὲ τὰ σκήνεος, τἀνθρωπήϊα.* vgl. tr. 22. 80. 127—29.

61) Arist. de Respir. c. 4. Theophr. de Sensu 53. — Plut. Quaest. natur. c. 1. Arist. de Plant. c. 1. 815, b, 16. — Plut. Plac. IV, 41, 4. vgl. Cic. Tusc. I, 34.

ſcheint er als das Göttliche bezeichnet zu haben[62]), ohne jedoch einen weltordnenden Geiſt, oder auch nur eine Weltſeele anzunehmen.

7. Die ſinnlichen Empfindungen gleichwie die Gedanken mußte Demokrit auf organiſche Funktionen zurückführen, d. h. auf Veränderungen[63]), und zwar erſtere auf durch äußere Eindrücke hervorgerufene Veränderungen, und die Eindrücke auf mittelbare oder unmittelbare Berührungen[64]). Ausflüſſe der Dinge ſollen nämlich in den Körper eindringen und durch denſelben ſich verbreitend Empfindungen und Vorſtellungen hervorrufen, hinreichende Stärke des Eindrucks und Empfänglichkeit des Organs für die Aufnahme der ihm entſprechenden Art der Ausflüſſe, d. h. Gleichartigkeit vorausgeſetzt[65]); denn wie nur Gleichartiges auf Gleichartiges ſoll wirken können, ſo auch der Sinn nur von Gleichartigem afficirt werden[66]). Ausführlich hatte er nur vom Geſichts- und Gehörſinn gehandelt. Die von den ſichtbaren Gegenſtänden ſich ablöſenden und ihre Geſtalt beibehaltenden Ausflüſſe ſollen als in der Luft abgedrückte Bilder[68]) im Auge ſich abſpiegeln und von da durch den Körper verbreitet, Anſchauungen hervorrufen[69]), die

---

62) Cic. de nat. Deor. I, 12 tum scientiam intelligentiamque nostram (in Deorum numero refert). I, 43 tum principia mentis, quae sunt in eodem universo, Deos esse dicit.

63) *ἀλλοιώσεις* Arist. Methaph. IV, 5. 1009, b, 12. Theophr. de Sensu 49 *ἑτεροιώσεις* Stob. Ecl. II

64) Arist. de Sensu c. 4. 442, 29 .. *πάντα τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσιν.*

65) Theophr. de Sensu 54. 57—55. 63.

66) Theophr. 50 *ὁμοιοσχημονεῖν τοῖς ἀντιτυπουμένοις.* vgl. ob. Anmerk. 50.

67) Theoph. l. l. 49. 57.

68) *εἴδωλα*, worüber ein Buch des Theophraſt angeführt wird (Diog. L. 47). vgl. Cic. de Fin. I, 6. Er ſoll ſie auch *δείκελα* genannt haben, Etymol. M. ſ. v.

69) Arist. de Sensu c. 2. 438, 5 *τὸ ὁρᾶν εἶναι τὴν ἔμφασιν κτλ.* Theophr. de Sensu 50 .. *τὴν γὰρ ἔμφασιν οὐκ εὐθὺς ἐν τῇ κόρῃ γίνεσθαι κτλ.*

von tönenden Körpern ausgehenden Ausflüſſe die Luft in Bewegung ſetzen, zum Ohre dringen[70]).

Wie aber vermöchten wir durch ſinnliche Wahrnehmung zu dem Grunde der Dinge, dem wahrhaft Seienden, den Atomen und dem leeren Raume, vorzudringen? Demokrit konnte die Unſicherheit der ſinnlichen Wahrnehmung und ihrer Abhängigkeit von der beſonderen Organiſation der Wahrnehmenden und ihrer Stimmungen nicht außer Acht laſſen[71]). Er geſtand in dieſer Beziehung entweder Nichts ſei wahr oder das Wahre uns verborgen; daß Jedem ſeine Meinung aus dem Zuſtrömen der ihm je zufließenden Bilder ſich ergebe und die Wahrheit in der Tiefe verborgen ſei[72]). Daß er dennoch keineswegs an der Erreichbarkeit der Wahrheit ſkeptiſch verzweifelte, wie die Pyrrhonier behaupteten, dafür zeugt nicht nur die Sorgfalt mit der er die Atomiſtik ſyſtematiſch durchgeführt hat, ſondern beſtimmter noch daß indem er zwei Geſtalten des Dafürhaltens unterſcheidet, er die durch die Sinne vermittelte als dunkel, die darüber hinausreichende als lauter bezeichnet und augenſcheinlich ſich getröſtet durch letztere die Wahrheit erreichen zu können[73]). Ganz wohl konnte er daher, wie Diotimus es, wenngleich nicht mit den Worten des Abderiten ausdrückt, den Gedanken für das Kriterium der Unterſuchung und doch zugleich die Erſcheinung für das Kriterium des Ergreifens deſſen halten was den Sinnen verborgen ſei[74]). Auch beſtritt er

---

70) Theoph. ib. 56.

71) Arist. Metaph. IV, 5. 1009, 38. Plut. adv. Col. c. 4. Sext. E. Hypot. I, 213.

72) Sext. Math. VII, 135 ff. (fr. II, 1) .. *ὅτι ἑτέης ἀπήλλακται* (*ὁ ἄνθρωπος*) .. *ἐπιῤῥυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις .. ἑτεῇ .. οἷον ἑκαστόν ἐστιν ἢ οὐκ ἔστιν, οὐ ξυνίεμεν.* vgl. Arist. a. a. O. Cic. Acad. II, 10. Diog. L. 72. Sext. E. Math. VIII, 327.

73) fr. II, 1. *γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε ξύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις· ἡ δὲ γνησίη ἀποκεκριμένη ταύτης.*

74) Sext. E. VII, 140.

ausdrücklich den Subjektivismus des Protagoras [75]). Von der einen Seite betrachtete er alſo die ſinnliche Wahrnehmung als Grundlage des Wiſſens, von der andren Seite ſollte erſt durch den Gedanken dieſes aus jener gewonnen werden. Wie aber unterſchied er das Denken von der ſinnlichen Wahrnehmung? einen ſpecifiſchen Unterſchied konnte er in Folge ſeiner Principien nicht zulaſſen, und daß er ihn nicht angenommen, bezeugen auch Ariſtoteles und Theophraſt ausdrücklich [76]). Nach der Angabe des letzteren ſollte das Denken aus dem ſymmetriſchen Verhältniß der Seele zu den (von Außen mitgetheilten) Bewegungen, alſo aus beſtimmten Miſchungsverhältniſſen des Körpers ſich ergeben [77]). Näher ſcheint Demokrit darüber ſich nicht erklärt zu haben.

8. Den Vorzug des Denkens vor der Sinnlichkeit, wie wenig er ihn auch näher zu begründen vermochte, hielt er namentlich in ſeinen Beſtimmungen über das ſittliche Handeln feſt. Denn wenngleich er Luſt und Unluſt für die Grenzbeſtimmungen des Zuträglichen und Unzuträglichen hielt [78]) und innere Befriedigung für das Schönſte im menſchlichen Leben [79]), ſo fügt er doch hinzu daß ſie

---

75) Plut. adv. Col. c. 4.

76) Ar. Metaph. IV, 5. 1009, b, 12 *διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν.* Demokrit wird hier mit Andren zuſammengefaßt. de Anim. I, 2. 404, 27 *ἁπλῶς ταὐτὸν (λέγει) ψυχὴν καὶ νοῦν.* vgl. p. 405, 9. III, 3. 427. Theophr. de Sensu 49. 72 u. A.

77) Theophr. l. l. 58 *περὶ δὲ τοῦ φρονεῖν ἐπὶ τοσοῦτον εἴρηκεν, ὅτι γίνεται συμμέτρως ἐχούσης τῆς ψυχῆς μετὰ τὴν κίνησιν. κτλ.* fr. I, 20 .. *αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινέμεναι τῶν ψυχέων οὔτε εὐσταθέες εἰσὶ οὔτε εὔθυμοι.*

78) fragm. I, 8 *οὖρος ξυμφορέων καὶ ἀξυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη.* vgl. fr. 9. Nach Diotimus bei Sext. Emp. Math. VII, 140 *αἱρέσεως δὲ καὶ φυγῆς (κριτήρια) τὰ πάθη.*

79) fr. I, 2 *ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι· τοῦτο δ' ἂν εἴη, εἴ τις μὴ ἐπὶ τοῖσι θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιέοιτο.*

nur erreicht werde, wenn man nicht am Vergänglichen ſich freue, bezeichnet die Güter der Seele als die göttlichen, die des Körpers als die menſchlichen, und will nur die Luſt am Schönen, am Geradſinn und an der Durchbildung als begehrenswerth gelten laſſen [80]), kraft deſſen der Menſch ſeine Luſt aus ſich ſelber ſchöpfe [81]) und die wahre innere Befriedigung und Harmonie, das wahre Wohlſein erreiche, das auch als Gleichmuth ſich bewähren ſoll; denn nur wenn wir nicht aus Furcht, ſondern um der Pflicht willen uns der Sünden enthalten, durch Maßhalten im Genuß und Symmetrie des Lebens, ſoll wahre Befriedigung uns zu Theil [84]) werden. Er fordert daher Maßhalten, Reinheit in That und Geſinnung, preiſt als höchſte Gabe der Götter [85]) richtig zu denken, zu handeln und zu re-

---

80) fragm. I, 6. 3. 4. 5 *οὔτε σώμασι οὔτε χρήμασι εὐδαιμονέουσι ἄνθρωποι, ἀλλ' ὀρθοσύνῃ καὶ πολυφροσύνῃ.* vgl. 16. 17.

81) fr. 7 *κατὰ Δημόκριτον, αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ τὰς τέρψιας ἐθιζόμενον λαμβάνειν.* Dazu aber bedarf es der Selbſtbeherrſchung, fr. 75—77. 82. 95. 247, und der Scham vor ſich ſelber (Selbſtachtung) fr. 98. 100—102.

82) Cic. de Fin. V, 29. Diog. L. 45. Theodor. cur. gr. aff. XI, 6 al. *εὐθυμεῖσθαι* (ob. 77). Stob. Ecl. II, 7. 76 .. *ψυχὴ δ' οἰκητήριον δαίμονος· τὴν δὲ εὐθυμίην καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίην, ξυμμετρίην τε καὶ ἀταραξίην καλεῖ* (fr. I, 1). vgl. fr. 92. fr. 20 (ob. 77) vgl. fr. 48. fr. 81 *σοφίη ἄθαμβος ἀξίη πάντων, τιμιωτάτη ἐοῦσα.* fr. 111 *δίκης κῦδος γνώμης θάρσος καὶ ἀθαμβίη κτλ.* fr. 206 *εὐεστώ.*

83) fr. 117 *μὴ διὰ φόβον, ἀλλὰ διὰ τὸ δέον χρεὼν ἀπέχεσθαι ἁμαρτημάτων.* vgl. 160. 435. — fr. 171 *δόκιμος ἀνὴρ καὶ ἀδόκιμος οὐκ ἐκ τῶν πρήσσει μόνον ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν βούλεται.* vgl. fr. 109.

84) fr. 20 *ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίῃ.* vgl. fr. 92. fr. 21. 24. 25. 37. 41.

85) Anm. 83. vgl. fr. 106 (nicht *ἀγαθοφανέες*). fr. 116 *ἁμαρτίης αἰτίη ἡ ἀμαθίη τοῦ κρέσσονος.* fr. 16 *ἀνοήμονες ῥυσμοῦνται τοῖσι τῆς ψυχῆς κέρδεσι· οἱ δὲ τῶν τοιῶνδε δαήμονες τοῖσι τῆς σοφίης.* fr. 141 *πολυνοΐην, οὐ πολυμαθίην ἀσκέειν χρή.* vgl. 140. Die richtige Einſicht, von der er glaubte daß ſie durch den Beinamen des Pallas *τριτογένεια* angedeutet werde, ſoll das *εὖ λογίζεσθαι, λέγειν καλῶς* und *ὀρθῶς πράττειν* umfaſſen. Eustath. in Iliad. VIII, 8. Schol. in Il. VIII, 39. Bekk. n. A. vgl. Diog. 46.

den, hält die Unwiſſenheit für den Grund der größeren Sünden (85), nennt die gute Staatsführung die größte Anferbauung (ὄρθωσις), in der Alles begriffen ſei, wenngleich der Weiſe überall ſein Vaterland finden ſoll[86]). Selbſt ſeine Abneigung gegen die Ehe hat einen ethiſchen Grund[87]). Doch hat er ſeine ſittlichen Beſtimmungen weder aus den Principien ſeiner Phyſik abzuleiten, noch ſie ſyſtematiſch zu verknüpfen unternommen; ſie zeigen nur wie ſeine Theorie lediglich aus wiſſenſchaftlichem Intereſſe hervorgegangen iſt, ohne die Reinheit ſeines ſittlichen Bewußtſeins zu trüben.

9. Strenger ſcheint er ſich in der Götterlehre an die Principien ſeiner Phyſik gehalten zu haben. Eine irgendwie die Welt geſtaltende und über ſie waltende Gottheit konnte er ihnen zufolge nicht anerkennen. Wenn er vom Göttlichen redet, ſo konnte er nur die durch das Sein der Atome, den leeren Raum, die Bewegung und ihre Geſetze mit Nothwendigkeit bedingte Weltordnung darunter verſtehn (ob. Anm. 56), oder auch die höchſte Erſcheinung in ihr, die des Seeliſchen und des Denkens (60. 62). In letzterer Beziehung redete er auch wohl von der göttlichen Begeiſterung des Dichters[88]). Ebenſo wenig aber durfte er die Götter des Volksglaubens ſchlechthin verwerfen; er mußte dieſen Glauben als Thatſache anerkennen und zu erklären ſuchen. Urſprünglich, meint er, lägen ihm gewiſſe phyſiſche oder moraliſche Begriffe zu Grunde, welche die Menſchen durch außerordentliche Naturerſcheinungen oder Ereigniſſe veranlaßt, vergöttlicht hätten; ſo habe man die obere Luft oder den Aether als Zeus, d. h. als das Alles wiſſende, gebende und nehmende gefaßt und verehrt[89]). Doch gab er zu daß dem Götterglauben auch gewiſſe in der Luft erſcheinende, menſchenähnliche, wiewohl dem Menſchen überlegene Weſen zu Grunde liegen möchten, die minder vergänglich als der Menſch, ſich ihm darſtellten und je nach ihrer wohlthätigen oder

---

86) fr. 212. vgl. 197. 215. vgl. 114. 191. 94. 197. 199. 205. 213—225.

87) fr. 50.

88) Cic. Divin. I, 37. Dio Chrysost. orat. 53 pr.

89) Sext. E. Math. IX. 24. — Clem. Cohort. 45, b u. A.

verderblichen Natur auf ihn einzuwirken vermöchten[90]), ja vorbedeutende Träume veranlaßten, die nur nicht immer zuverläſſig, weil die entſprechenden Bilder oft ſchwach und je nach Beſchaffenheit der Luft größeren oder minderen Veränderungen ausgeſetzt ſeien[91]). Auch die Wirkung des böſen Auges und Wahrſagung aus den Eingeweiden der Opferthiere verwarf er nicht[92]).

10. Daß die Atomiker nicht den Sophiſten zuzuzählen ſind, wie Ritter nach Schleiermacher annahm, ergibt ſich am entſchiedenſten daraus, daß ſie ohne äußere Zwecke und mit entſchiedener Aufrechthaltung der Anforderungen des ſittlichen Bewußtſeins, aus reiner Liebe zur Wahrheit zu ihrer Theorie gelangt waren und den in der Reihe der philoſophiſchen Entwickelungen, faſt kann man ſagen, nothwendigen Verſuch gemacht hatten, mit Beſeitigung alles Dualismus und von der einfachſten Vorausſetzung aus, die Realität der Welt der Erſcheinungen als vereinbar mit der Anerkennung der Unveränderlichkeit des ihm zu Grunde liegenden ewigen Seins nachzuweiſen.

Daß ſchon Meliſſus Leukippus' Atomiſtik berückſichtigt habe, iſt eine bloße Möglichkeit; er konnte auch durch Empedokles' Theorie veranlaßt werden, die Undenkbarkeit der Bewegung aus der Undenkbarkeit von Poren, wenn als leere Zwiſchenräume gefaßt, zu beweiſen und ebenſo die Annahme einer Theilung der Körper zu beſtreiten, die blos durch Berührung in Beziehung zu einander treten ſollten. Sicher dagegen daß ſchon Leukippus die Schlußfolgerungen Zeno's berückſichtigt hatte. Zugeben aber kann ich nicht daß alle Beſtimmungen der atomiſtiſchen Phyſik, wodurch ſie mit der eleatiſchen Lehre in Widerſpruch trete, in der Richtung lägen, welche Heraklit eröffnet habe; denn was ihm, im Unterſchiede von den älteren joniſchen Phyſiologen, eigenthümlich iſt, die Lehre von der

90) Sext. l. l. 19. 42. Cic. de Nat. D. I, 12. 43. Plut. Aemil. c. 1 u. A.

91) Plut. Quaest. convlv. VIII, 10, 2.

92) Plut. l. l. V, 7, 6. Cic. de Divin. I, 57.

ewigen ſtetigen Bewegung, mit Beſeitigung alles beharrlichen Seins, iſt unvereinbar mit den Sätzen, welche die Atomiker, gleichwie Empedokles und Anaxagoras, dem Parmenides zugaben. Erkannten ſie auch Ewigkeit der Bewegung an, ſo doch als blos nothwendige Folge vom Sein der Atome im unendlichen leeren Raume; Raum und Räumlichkeit war ihnen das an ſich Seiende, die Bewegung ein daraus abgeleitetes Seiendes: dem Heraklit gerade umgekehrt die Bewegung das an ſich Seiende und alles Stoffartige nur Erſcheinung innerhalb derſelben und durch dieſelbe. Daß ſie, und vorzüglich Demokrit, von Heraklits Buch oder Lehre Kenntniß hatten und in einzelnen Erklärungen der Erſcheinungen mit ihm übereinſtimmten, ſoll darum nicht in Abrede geſtellt werden, wohl aber ihre Abhängigkeit von ihm rückſichtlich der Grund- und Angelbegriffe ihrer Theorie. Ob Leukippus Empedokles' Lehre gekannt habe oder umgekehrt, Emp. die Lehre Leukipp., laſſe auch ich unentſchieden; wahrſcheinlicher jedoch erſteres als letzteres, und keinem Zweifel unterworfen daß Demokrit in mehreren Punkten auf Empedokles zurückging [93]). Daß die Theorie des letzteren der des Anaxagoras voranging, iſt wohl unzweifelhaft, aber ob auch dieſer die der Atomiker? gewiß nicht in der Form, in welcher Demokrit ſie ausbildete, und in der des Leukippus nur, wenn die anaxagoriſche Beſtreitung des leeren Raums und Nachweiſung der Einheit der Welt nothwendig als Beſtreitung der entgegengeſetzten Annahme des Leukippus betrachtet werden müßte. Möglich jedoch daß wenigſtens erſtere gegen Empedokles' Vorausſetzung von Poren oder gegen die Pythagoreer gerichtet war; und letztere ſcheint überhaupt nur Folgerung aus der Lehre vom einigen Geiſt, ohne polemiſche Abſicht, zu ſein. Dagegen verräth die ausdrückliche Beſtreitung der Zweckurſächlichkeit Rückblick auf den anaxagoriſchen Geiſt; jedoch iſt ungewiß, ob ſie bereits mit ſolcher Beſtimmtheit bei'm Leukippus ſich fand. Sehr begreiflich auch wie die noch ſo unvollkommen durchgeführte anaxagoriſche Lehre vom Geiſt den Verſuch wenn nicht urſprünglich hervorrufen, ſo doch neu beleben

93) vgl. Zeller I, 708 f.

konnte, ſeiner zu entrathen und alle Erſcheinungen auf phyſiſche Urſachen zurückzuführen. Auf jeden Fall rechtfertigt ſich die Stellung die hier den Atomikern angewieſen ward; möchte auch Leukippus dem Anaxagoras vorangegangen ſein, ſo doch, wie vollkommen feſt ſteht, dieſer um ein Beträchtliches dem Demokrit, und dem verdankt die Atomiſtik erſt ihre wiſſenſchaftliche Durchbildung. Jedoch auch in ſo fern rechtfertigt ſich dieſe Anordnung, in wie fern die mit Empedokles beginnende mechaniſche Erklärungsweiſe, welche von Anaxagoras mehr umgangen als beſeitigt war, mit der Atomiſtik ihr Endziel erreichte.

Schüler Demokrits wird Neſſus genannt, für uns ein bloßer Name; Schüler des Neſſus oder auch Demokrits ſelber, Metrodorus aus Chios, der von der ſinnlichen Unerkennbarkeit des Seins der Dinge auf Ohnmöglichkeit all und jeder Erkenntniß, ſelbſt der des Nichtwiſſens ſchloß [94]). Dieſe aus der Atomiſtik hervorgegangene Skepſis ſcheint durch Metrodors Schüler, Anaxarchus auf Pyrrho übergegangen zu ſein. Ob auch Metrodors Schüler Nauſiphanes, der Lehrer des Epikur, dieſer ſkeptiſchen Richtung der Atomiſtik ſich angeſchloſſen habe, iſt ungewiß.

Anhang.

Nachträglich erwähnen wir noch eines oder zweier gleichwie Demokrits Atomiſtik, ſchon dem ſokratiſchen Zeitalter angehörigen Verſuche, ohne Beachtung der eleatiſchen Forderung, ein ſchlechthin unveränderlich Seiendes vorauszuſetzen, vom Standpunkte des Empedokles und Anaxagoras zu dem der alten Jonier zurückzukehren und die Welt der Dinge aus einem, jedoch durch Inweſenheit des Geiſtes beſeelten Urſtoff abzuleiten. Denn daß Diogenes von Apollonia [1]) in Kreta, den Simplicius, aller Wahrſcheinlichkeit

94) Diog. L. IX, 58. Simpl. in Phys. 7 u. A.

1) Schleiermacher über Diogenes von Apollonia v. J. 1811, wieder abgedruckt in ſ. ſämmtlichen Werken III, 2, 149. Panzerbieter, Diogenes Apolloniates 1830. Mullach, fragm. ph. Graeco. I, 254.

nach auf Zeugniß des Theophraſt, den jüngſten der Phyſiker nennt [2]), ſpäter, nicht früher, wie Schleiermacher annahm, als Anaxagoras geſchrieben hatte, ergibt ſich mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit aus Sprache und Haltung ſeines Buches, wie ſie in den Bruchſtücken deſſelben nachweislich. So fordert ſchon der Anfang des Buches für jede Rede einen unabweislichen Anfang (Princip) und einfache und würdige Auslegung (Ausführung). Dann aber ſucht es ausführlich zu zeigen daß alle Dinge von Demſelben abgewandelt würden und Daſſelbe ſeien [3]), — was die früheren Phyſiologen, ſo lange als die Eleaten ihre Forderung eines unveränderlich Seienden noch nicht geltend gemacht und Empedokles und Anaxagoras daſſelbe in einer urſprünglichen Mehrheit des Seienden nachzuweiſen noch nicht verſucht hatten, als ſelbſtverſtändlich, ſtillſchweigend vorausſetzten. Ferner ſchloß er [4]): nicht Alles könne ſo nach Maß vertheilt und auf das ſchönſte geordnet ſein, wäre das Princip der Erkenntniß nicht theilhaft, und ſuchte dann zu zeigen [5]) daß das ewige, unvergängliche, unendliche und gewaltige, an Wiſſen reiche Weſen, woraus Alles beſtehe, die Luft ſei, welche in allen athmenden Weſen Leben und Denken wirke und Alles durchdringe und ordne. Ihre belebende Kraft zeige ſich ſchon in der luft-

---

2) Simpl. in Physica f. 6. vgl. Zeller S. 202, 2.

3) fr. 2 *ἐμοὶ δὲ δοκέει, τὸ μὲν ξύμπαν εἰπεῖν, πάντα τὰ ἐόντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι. καὶ τοῦτο εὔδηλον· εἰ γὰρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα νῦν γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ τἆλλα, ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα, εἴ τουτέων τι ἦν τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἕτερον ἐὸν τῇ ἰδίῃ φύσεϊ καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ἐὸν μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἑτεροιοῦτο, οὐδαμῇ οὐδ' ἂν οὕτε μίσγεσθαι ἀλλήλοισι ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησε τῷ ἑτέρῳ οὔτε βλάβη (εἶναι?). κτλ.* vgl. fr. 6 u. Arist. de Gener. et Corr. I, 6. 322, b, 12.

4) fr. 4 *οὐ γὰρ ἂν οὕτω δεδάσθαι οἷόν τε ἦν ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρεος καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρης καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν, καὶ τὰ ἄλλα εἴ τις βούλεται ἐννοέεσθαι, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα.*

5) ib. 5 *ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τάδε μεγάλα σημήϊα· ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ἀναπνέοντα ζώει τῷ ἀέρι, καὶ τοῦτο αὐτοῖσι καὶ*

artigen Natur des Saamens [6]). Die Gefliſſentlichkeit, mit der Diogenes die Erkenntniß als der Luft einwohnend nachzuweiſen ſucht [7]), deutet ſchon auf eine ſie dem Stoffe entgegenſetzende Annahme, d. h. auf die des Anaxagoras. Die Seele hielt Diogenes für warme Luft [8]), wodurch die irrige Angabe veranlaßt ſein mag, ſein Princip ſei das von Ariſtoteles erwähnte Mittelding zwiſchen Luft und Feuer geweſen [9]). In der Ableitung der Welt der Dinge aus ſeinem Princip geht er auf die altjoniſche Lehre von Verdichtung und Verflüchtigung des Urſtoffs zurück, ſo daß er ſein Urweſen nur in Vergleich mit den Körpern der Welt der Erſcheinungen als das feintheiligſte und feinſte [10]) bezeichnen konnte. Für die unerſchöpfliche Mannichfaltigkeit der Erſcheinungen ſieht er in den unendlichen Art- und Gradverſchiedenheiten der Luft, rückſichtlich der Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, leichteren und ſchwereren Beweglichkeit u. ſ. w., einen zureichenden Grund [11]). In ſeiner

---

ψυχή ἐστι καὶ νόησις ... καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῇ ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει. vgl. fr. 3 u. 5.

6) Simplic., aller Wahrſcheinlichkeit nach, nach Theophraſt, l. l.

7) fr. 6 *καί μοι δοκέει τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλεόμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντα καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατέειν ... καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι. καὶ οὐκ ἔστιν οὐδὲ ἓν ὅ τι μὴ μετέχοι τούτου.* Er bezeichnete dieſes ſein Urweſen auch als die Gottheit, Theophr. de Sensu 39. 42. vgl. Cic. de Nat. Deor. I, 12.

8) ib. *καὶ ἁπάντων τῶν ζώων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐστι, ἀὴρ θερμότερος μὲν τοῦ ἔξω ἐν ᾧ ἐσμέν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος.*

9) ſ. d. Widerlegung b. Schleiermacher S. 155.

10) Theophr. bei Simplicius l. l. Plut. b. Euseb. Pr. evang. I, 8, 22 u. A. — Arist. de Anima I, 2. 405, 21.

11) fr. 6 .. *μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιος εἰσίν· ἔστι γὰρ πολύτροπος, καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος, καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος, καὶ στασιμώτερος καὶ ὀξυτέρην κίνησιν ἔχων, καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσιες ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι.*

Kosmologie ſchließt er ſich großentheils dem Anaxagoras an [12]), ſcheint aber in ohngleich weiterem Umfange, und ſorgfältiger die Erſcheinungen, beſonders des organiſchen Gebiets, beachtet zu haben, die er gleich wie die im Anorganiſchen, auf Verſchiedenheit der Beſchaffenheit, Bewegung und Einwirkung der Luft zurückzuführen verſuchte. Daß er einer ſpäteren Zeit angehörte, ergibt ſich auch aus ſeiner Beſchreibung des Aderſyſtems, die ausführlich wiederzugeben Ariſtoteles der Mühe werth geachtet hat [13]).

2. Spuren eines ſolchen Rückgangs ſpäterer Phyſiologen auf die früheren joniſchen finden ſich, wenngleich nicht ſo deutlich, in den dürftigen Mittheilungen aus der Theorie des Archelaus, Schülers des Anaxagoras. Zwar nahm er gleichwie dieſer eine unendliche Menge gleichtheiliger, je qualitativ beſtimmter Körperchen an [14]), betrachtete jedoch als das ihnen Gemeinſame die Luft [15]) und hielt den Geiſt für urſprünglich dem Stoffe beigemiſcht, ſo daß er ganz wohl das Ineinander von Stoff und Geiſt als das Göttliche oder die Gottheit bezeichnen [16]) und rückſichtlich der den Urſaamen gemeinſamen Luft die Dinge durch Verdichtung und Verdünnung [17]) aus der urſprünglichen chaotiſchen Miſchung ableiten

---

12) ſ. Zeller S. 196 ff.

13) fr. 6 . . *ἅτε ὢν πολυτρόπου ἐούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τὰ ζῷα καὶ πολλά, καὶ οὔτε ἰδέην ἀλλήλοισι ἐοικότα οὔτε διάνοιαν οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθεος τῶν ἑτεροιώσεων κτλ.* unbeſchadet der Einheit des Princips. Auch der animaliſche Saame ſei, behauptet er, luftartig, mit Berufung auf d. W. *ἀφροδίσια*, Clem. Al. Paedag. I, 105, d.; der Athmungsproceß ſoll nicht nur allem Lebendigen, wie Fiſche und Auſtern (Arist. de Respir. c. 2. 470, b, 30), ſondern ein Analogon davon ſelbſt den Metallen zukommen, Alex. Aphrod. Quaest. nat. II, 22; jedoch nicht den Pflanzen, Theophr. de Sensu 44. — Arist. de hist. Animal. I. III, 2. 511, 30.

14) Simpl. in Phys. 7. Hippolyt. p. 15. Alexand. Aphrod. de Mixt. 141, b u. A.

15) Sext. E. Math. IX, 360 u. A.

16) Hippolyt. I. l. vgl. Stob. Ecl. I, 56.

17) Plut. Plac. I, 3, 13.

konnte. Mittelſtufen des Ausſcheidungsproceſſes waren ihm das Warme und Kalte, Feuer und Waſſer, jenes das Wirkende und dieſes das Leidende [18]). In ſeinen Erklärungen der einzelnen Erſcheinungen iſt Anſchluß an Anaxagoras unverkennbar [19]). Die ihm beigelegte Behauptung, Recht und Unrecht habe nicht in der Natur, ſondern in der Satzung ſeinen Grund, wird ohne alle nähere Beſtimmung angeführt und befürwortet in keiner Weiſe die Angabe ſpäterer griechiſcher Schriftſteller, er habe eine Theorie der Ethik gleichwie der Phyſik aufgeſtellt und ſei in erſterer Beziehung Vorgänger des Sokrates geweſen [20]).

Aus dem Bisherigen erhellet, wie lebhaft und nachhaltig in den beiden erſten Dritteln des fünften Jahrhunderts vor unſrer Zeitrechnung die philoſophiſchen Beſtrebungen in ſehr verſchiedenen Gegenden helleniſcher Städte und Pflanzſtädte geweſen und wie mannichfach die Wechſelbeziehungen der aus ihnen hervorgegangenen Theorien, ſo daß es auch ſchon in dieſer Periode an Verbreitungsmitteln der Schriften nicht gefehlt haben kann. Nur eine Richtung der Philoſophie, deren Anfänge über das fünfte Jahrhundert hinausreichen, hat auffallend wenig an dieſem Wechſelverkehr Theil genommen, wenngleich ſie ſchon von Xenophanes nnd Heraklit berückſichtigt und von Empedokles in einzelnen Lehrſtücken benutzt ward, — die Pythagoriſche, und nahe liegt die Frage, woher dieſe Iſolirung? An den Hauptaufgaben des Zeitraums, Ausbildung der Lehren vom ewigen ſtetigen Werden und vom ſchlechthin beharrlichen Sein, ſowie der Vermittelung des auf die Weiſe hervorgetretenen Gegenſatzes zwiſchen den Begriffen des Seins und Werdens, hat ſie nicht Theil genommen, und ſchon daraus darf man

---

18) Plut. l. l. Diog. II, 16. Hippolyt. a. a. O. vgl. Plat. Soph. 242, d.

19) ſ. Zeller 717 f.

20) Diog. L. l. l. vgl. Sext. E. Math. VII, 14.

mit Wahrſcheinlichkeit folgern daß die Beſtrebungen der Pythagoreer einer weſentlich verſchiedenen Reihe angehörten, deren Verbindung mit jenen noch auſſer dem Bereich des damahligen Standpunktes philoſophiſcher Verſuche lag. Vor der Hand jedoch wollen wir uns begnügen durch dieſe Bemerkungen die Stelle zu rechtfertigen, die wir, unbekümmert um die bloße Zeitabfolge, der Erörterung der pythagoriſchen Lehren anweiſen.

Vierter Abſchnitt.

Die pythagoriſche Zahlenlehre.

Wir gehen um ein Jahrhundert zurück, indem wir erſt jetzt von Pythagoras und ſeiner Schule handeln: war ja ſein Ruf ſchon weit verbreitet als Xenophanes, Heraklit, Empedokles ſeiner erwähnten, und doch ſcheint die Zahlenlehre erſt im ſokratiſchen Zeitalter entweder wiſſenſchaftlich ausgebildet oder wenigſtens zur Kenntniß in weiteren Kreiſen gelangt zu ſein[1]). Erſt auf Plato hat ſie entſchieden eingewirkt. Unſre Kenntniß von ihrer urſprünglichen Geſtalt verdanken wir theils dem Ariſtoteles, der in den vorhandenen Schriften häufig darauf eingeht und in verlorenen Büchern ausführlicher davon gehandelt hatte, theils den Bruchſtücken, die aus den Büchern des Philolaus ſich erhalten haben.

Die Angaben aus den verlorenen Büchern des Heraklides Ponticus, Dikäarch, Ariſtoxenus u. e. A. beziehen ſich mehr auf das Leben des Pythagoras und den von ihm geſtifteten Bund als auf die philoſophiſchen Lehren. Die unter dem Namen des Archytas[2])

---

1) Mochte auch Demokrit den Philolaus gekannt und mit Bewunderung von Pythagoras geredet haben, — nach Apollodor, Thraſylus und Glaukus, Diog. IX, 38, — Philol. gehörte ſchon dem ſokratiſchen Zeitalter an.

2) Ritter und Hartenſtein (de Archytae Tarentini fragmentis, Lips. 1833) verwerfen die meiſten, Gruppe über die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer. Berlin 1840, alle Bruchſtücke des Archytas, Beckmann (3) und Peterſen (Zeitſchrift für Alterthumswiſſenſchaft. 1836. S. 873) verſuchen die Aechtheit der meiſten zu retten.

erhaltenen philoſophiſchen Bruchſtücke ſind meiſtens wie von zweifelhafter Aechtheit, ſo von wenig erheblichem Inhalt, und die mathematiſchen, deren Aechtheit kaum in Zweifel gezogen werden kann, liegen außer den Grenzen einer Geſchichte der Philoſophie. Noch entſchiedener unächt und einer ſpäteren Zeit angehörig ſind die Bücher des Timaeus und Okellus Lukanus, wie die der Theano, dem Brontinus, Klinias, Ekphantus und anderen angeblich alten Pythagoreern beigelegten Bruchſtücke[3]). Von den Berichten der alexandriniſchen Schriftſteller über pythagoriſche Lehre hat ſich nur Weniges erhalten, und auch ſie waren wohl ſchon der Gefahr ausgeſetzt die pythagoriſirenden Lehren der Platoniker mit den altpythagoriſchen zu verwechſeln und zu vermiſchen. Reichlichere Mittheilungen erhalten wir aus den Schriften des Alexander Polyhiſtor (zur Zeit des Sulla) und des Sextus, die aber ſelber ſchon eine neupythagoriſche Theorie anbahnten, wie ſie dann von Moderatus, Nikomachus und Neuplatonikern weiter ausgebildet ward. Wir halten uns daher der Hauptſache nach an die Berichte des Ariſtoteles und an die im Weſentlichen damit übereinſtimmenden Bruchſtücke des Philolaus.

2. Vom Urheber dieſer Richtung erhalten wir zwar durch die von Porphyrius und Jamblichus verfaßten Lebensbeſchreibungen deſſelben überreichliche Nachrichten, die hie und da durch andre Schriftſteller ergänzt werden und theilweiſe auf Heraklides Ponticus, Ariſtoxenus u. a. Ariſtoteliker ſich zurückführen laſſen, da beſonders Jamblichus ausführliche Auszüge aus ſeinen Quellen gibt; aber ſchon in den Zeiten jener Männer ſcheint an die Stelle thatſächlicher Geſchichte vielfach Sage und Dichtung getreten zu ſein.

Daß Pythagoras, Sohn des Mneſarchus, wie er ſchon von Heraklit und Herodot genannt wird, Samier war, ſteht feſt, und wenn Einige, ſelbſt Ariſtoxenus, Theopompus u. A. ihn Tyrrhenier oder auch Phliaſier nennen, ſo mag er einem von Phlius nach

3) ſ. die Bruchſtücke bei Orelli, Opuscula Graecorum sententiosa II, 282 ff. Mullach, fragm. ph. Gr. 383—575. Ein ergänzendes Verzeichniß bei Beckmann, de Pythagoreorum reliquiis, Berol. 1844. p. 30 sq.

Samos übergeſiedelten thyrrheniſch pelasgiſchen Geſchlechte angehört haben, wie O. Müller vermuthet [4]). Als Zeit ſeiner Blüthe wird, wahrſcheinlich nach Apollodor, Ol. LXII, von Andren LXI, 4 angegeben. Wahrſcheinlich war er nicht lange vorher nach Italien, — wie Ariſtoxenus behauptet hatte, als vierzigjähriger Mann, — gekommen. Die Angaben über das von ihm erreichte Alter (80—99 Jahre) gehen weit von einander ab. Nicht lange nach Ol. LXVII, 3, der Zerſtörung von Sybaris, ſoll er geſtorben ſein. Mit einiger Wahrſcheinlichkeit läßt ſich annehmen daß ſein Geburtsjahr in Ol. XLIX (gegen 580 v. Chr.), ſein Todesjahr in Ol. LXIX gefallen ſei. Seines Verhältniſſes zu Pherekydes hatten ſchon Ariſtoxenus und Dikäarch erwähnt, jedoch ſind alle näheren Angaben darüber theils einander widerſprechend theils legendenartig. Ebenſo was von ſeinen — nach neueren griechiſchen Berichterſtattern bis in den äußerſten Orient ausgedehnten und die galliſchen Druiden umfaſſenden — Reiſen und ihren Bildungszwecken erzählt wird. Selbſt ſein angeblicher Aufenthalt in Kreta und Sparta ſteht nicht feſt. Herodot zwar nimmt Beziehung der Orphiker und Pythagoreer zu der ägyptiſchen Lehre an (II, 81) und hat (II, 120) wahrſcheinlich den Pythagoras im Sinne, wo er die Lehre von der Seelenwanderung auf Aegypten zurückführt; doch erwähnt erſt Iſokrates [5]) einer ägyptiſchen Reiſe des Pythagoras. Mancherlei wiſſen Spätere, auch hier wiederum ſehr von einander abweichend, von ſeinem Aufenthalt in Aegypten zu erzählen und Röth hat ohne Sichtung und Kritik ſolche Nachrichten zu faſt romanhaften Erzählungen verknüpft. Auch die Angaben über ſeine Beziehung zu den Orphikern ſind rückſichtlich der näheren Beſtimmungen höchſt unſicher. Pythagoreer, wie Kerkops, ſollen orphiſche Gedichte verfaßt oder redigirt haben [6]). Nach Ariſtoxe-

4) Herod. IV, 95. — d. Ungenannte b. Porphyr. 5. — O. Müller, Geſchichte der helleniſchen St. II, 3. 393. vgl. Pausanias II, 13, 1, d. Erzählung b. Cicero, Tusc. V, 3, u. Zeller S. 216, 2.

5) Isocrat. Busir. c. 11.

6) vgl. Lobeck Aglaopham. 347 sqq.

nus ſoll die Tyrannis des Polykrates ihn beſtimmt haben Samos zu verlaſſen. Ob er ſchon vorher, während ſeines Aufenthalts auf ſeiner Geburtsinſel Verſuche zur Erreichung der Zwecke gemacht, für die er demnächſt in Italien wirkte, iſt wiederum unter den griechiſchen Berichterſtattern ſtreitig; für erſteres zeugt wohl noch nicht [7]), daß Heraklit nach dem Tode des Pythagoras, der Vielwiſſerei und ſchlechten Weisheit deſſelben, mithin ſeiner als eines allgemein bekannten Mannes erwähnt. Auch die auf die pythagoriſche Metempſychoſe bezüglichen Verſe des Xenophanes und die Stellen des Herodot [8]) entſcheiden nicht. Von Vorliebe für doriſche Inſtitutionen zeugt ſchon daß er ſich zu der doriſchen Pflanzſtadt Kroton wendete, und das Gepräge dieſer Vorliebe trägt auch was über den von ihm geſtifteten Bund mit einiger Sicherheit ſich feſtſtellen läßt. Wir ſchweigen von den Wunderſagen, die ſich ſchon früh an den Namen des Pythagoras knüpften, wie daß er als hyperboreiſcher Apollo verehrt worden ſei, eine goldene Hüfte gehabt habe und ähnliche, dergleichen nur Aelian, und wahrſcheinlich nach falſcher Lesart, auf das Zeugniß des Ariſtoteles zurückführt [9]). Doch zeigt die von dieſem erwähnte Dreitheilung, Gott, Menſch oder Pythagoras [10]), welche faſt übermenſchliche Verehrung ihm von den Seinigen gewidmet ward. So auch was von dem unbedingten Anſehen, das ihm in Kroton, ſo wie in andren griechiſch-italiſchen Städten und von den umwohnenden italiſchen Volksſtämmen zu Theil geworden, nach den Zeugniſſen des Dikäarchus, Ariſtoxenus u. A. erzählt wird [11]). Nicht minder gewiß iſt es daß der pythagoriſche Bund von großer ſittlich politiſcher Wirkſamkeit geweſen und über eine große Anzahl griechiſcher Städte in Italien ſich erſtreckt habe. Wie ſehr auch wiederum die Nachrichten über den Zweck und die Einrichtung deſſelben von einander ab-

7) wie Ritter und Zeller S. 222 annehmen.

8) Herod. IV, 95.

9) Aelian V. H. II, 26. vgl. Zeller S. 241, 1.

10) bei Iambl. 31. 144.

11) vgl. Alkidamas bei Arist. Rhetor. II, 23. 1398, b, 14.

weichen, — daß die Aufnahme in denſelben an ſtrenge Prüfungen geknüpft war, die Mitglieder in verſchiedene Klaſſen zerfielen, daß ſie an eine beſtimmte Lebensordnung gebunden [12]), vorzugsweiſe mit Mathematik, Muſik und Gymnaſtik ſich beſchäftigen ſollten, und daß die Einrichtungen des Bundes eine ſittlich religiöſe Wiedergeburt bezweckten und einerſeits orphiſchen Myſterien und dem Apollokultus ſich anſchloſſen, andrerſeits den Staat doriſch-ariſtokratiſch zu geſtalten beabſichtigten, — läßt ſich wohl als zuverläſſig betrachten. Sehr begreiflich daher daß die vom Bunde Ausgeſchloſſenen und eine zahlreiche demokratiſche Partei ſehr bald mit Erbitterung ihn bekämpften und auf die Weiſe ein bürgerlicher Krieg entbrannte, der, wie Polybius ſich ausdrückt [13]), die helleniſchen Städte in Italien mit Mord, Aufruhr und jeglicher Erſchütterung erfüllte. Ob Pythagoras ſelber in dieſen Kämpfen umgekommen oder nach Metapontum entkommen, oder ob erſt nach Pythagoras' Tode die Verfolgungen des Bundes begonnen, und über andre nähere Umſtände dieſer Wirren, finden ſich wiederum, und zwar bereits in den Auszügen aus den Büchern des Dikäarchus, Heraklides und Ariſtoxenus ſehr verſchiedene, weit von einander abgehende Angaben. Da aber nur Archippus und Lyſis, welcher letztere in ſeinem höheren Alter Lehrer des Epaminondas geweſen, entkommen ſein ſollen, ſo iſt Böckhs Annahme ſehr wahrſcheinlich, daß die Verfolgung der Pythagoreer in den griechiſch-italiſchen Städten ſpäter ſich wiederholt habe [14]). Der Friede ſoll durch die Achäer, wir wiſſen wiederum nicht genau wann, vermittelt worden ſein, und im Zeitalter des Plato finden wir Archytas, den Staatsmann, Feldherrn und Philoſophen, in Tarent unbeläſtigt, den Tarentiner Klinias in Heraklea, wo auch Philolaus ſich einige Zeit aufgehalten haben ſoll [15]). Die Pythagoreer, Lyſis und Phi-

12) Schon Plato de Rep. X, 600, b, redet von einem *πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου.*

13) Polyb. II, 39.

14) Aristox. b. Iambl. 280. — Böckh, Philol. S. 10 u. Zeller S. 337 ff.

15) Cic. de Senect. 12. Plut. v. Catonis mai. 2.

lolaus, aber die im ſokratiſchen Zeitalter in Theben ſich niedergelaſſen hatten, gründeten eine pythagoriſche Schule, deren letzte Ausläufer bis in die Zeit des Ariſtotelikers Ariſtoxenus reichte, dann aber erloſchen war. Nearch, der bei Cicero einen Vortrag des Archytas wiedergibt, wird erſt von Plutarch Pythagoreer genannt. Jener Peripatetiker hatte als letzte von ihm noch perſönlich gekannte Pythagoreer Xenophilus aus Chalkidike in Thrakien, die Phliaſier Phanton und Echekrates, Diokles und Polymneſtus angeführt und ſie als Schüler der Tarentiner Philolaus und Eurytus bezeichnet [16]). So wie die Platoniker und zwar ſchon nach dem Vorgange des Plato, die Ideenlehre auf pythagoriſche Zahlenlehre zurückzuführen unternahmen, ſo ſcheint Diodor von Aspendus ſie zum Kynismus übergeleitet zu haben.

Ariſtoteles redet, ohne Namen zu nennen, von den ſogenannten Pythagoreern im allgemeinen, oder zur Bezeichnung des urſprünglichen Sitzes der Lehre, von den ſogenannten Pythagoreern in Italien oder einigen Italikern die man Pythagoreer nenne [17]); nur einige wenige Mahle bezeichnet er namentlich Männer die in eigenthümlicher Weiſe ſich ihnen angenähert hatten [18]). Ob oder wie weit Pythagoras ſelber die Zahlenlehre bereits angebahnt hatte, wiſſen wir nicht; wohl aber daß keine Schrift von ihm vorhanden war; nur unzuverläſſige Berichterſtatter legen ihm deren bei. Eben ſo wenig Glauben verdient was von zur Pflicht gemachten Geheimhaltung der Lehre erzählt wird. Nach dem Zeugniß des kritiſchen Demetrius Magnes [19]), Cicero's Zeitgenoſſen, gab es keine pythagoriſche Schrift vor der des Philolaus; auch nicht von Hippaſus. Doch muß Ariſtoteles deren noch außer der des Philolaus gekannt haben, ſeien ſie nun gleichzeitige oder ſpätere geweſen.

16) Diog. VIII, 46. Iamblich. 251.

17) Metaph. I, 5 pr. I, 8. 989, b, 29. Meteor. I, 8. 14, 14. de Caelo II, 13. 293. 20. Meteor. I, 6. 342, b, 30.

18) Alkmaion, Metaph. I, 5. 986, 21. vgl. unten S. 178, 62 u. S. 192 ff.

19) Diog. VIII, 85.

II. Die pythagoriſche Zahlenlehre. Suchen wir uns zuerſt der Grundanſchauung der Pythagoreer zu verſichern. „Die Mathematik zuerſt ergreifend“, ſagt Ariſtoteles, „förderten ſie dieſelbe, und in ihr aufgenährt hielten ſie die Principien derſelben für Principien alles Seienden. Und da nun in ihr die Zahlen der Natur nach das Erſte ſind, glaubten ſie in den Zahlen viele Aehnlichkeiten mit dem Seienden und Werdenden zu finden, mehr als in Feuer, Waſſer und Erde“. Ferner: „in den Zahlen die Eigenſchaften (παθη) und Verhältniſſe der Harmonie erblickend . . . nahmen ſie die Elemente der Zahlen für Elemente aller Dinge und das ganze Weltall für Harmonie und Zahl; und zwar die mathematiſche nicht von den Dingen getrennte Zahl, ſondern behaupteten aus dieſen als ihnen inwohnend ſeien die ſinnlich wahrnehmbaren Weſenheiten hervorgegangen (zuſammengetreten)“. Und wie ſie die Zahl für die Weſenheit aller Dinge hielten, ſo auch ihre Elemente, das Unendliche (Unbegrenzte), das Begrenzte und das Eins nicht für ſolche Naturen wie Feuer, Erde oder dergleichen, ſondern für Weſenheiten an ſich [20]); jedoch nicht außer der Sinnenwelt vorhandene Weſenheiten, wie die platoniſchen Ideen, ſondern für die Dinge ſelber [21]). Sie hielten daher die Zahlen für Principe der Dinge als Stoff, als leidentliche und thätige Eigenſchaften [22]). Begnügt ſich aber Ariſtoteles im Allgemeinen hervorzuheben, daß die Pythagoreer zuerſt mit Mathematik wiſſenſchaftlich ſich beſchäftigend, in den Zahlen als dem Erſten in ihr und in ihren Principien die Weſenheit der Dinge erblickt, und viele Aehnlichkeit mit ihnen in dieſen entdeckt hätten: ſo hebt Philolaus beſtimmter den zu dieſer Ueberzeugung überleitenden Gedanken hervor. „Denn geſetzgebend“, ſagt er, „iſt die Natur der Zahl,

---

20) Metaph. I, 5 pr. vgl. c. 8. 989, b, 29. XIV, 3. 1090, 20. 30. III, 5. 1002, 3.

21) ib. XIII, 6. 1080, b. 16. c. 8. 1083, b, 11. vgl. I, 6. 987, b, 27. c. 8. 990, 21. XIV, 3. 1090, 20. Phys. III, 4. 205, b, 5 u. a. St.

22) ib. I, 5. 986, 15.

und führend, belehrend über jegliches Zweifelhafte und jegliches Unbekannte. Wäre ja Niemanden irgend Etwas der Dinge offenbar, weder ihrer an ſich noch in ihrem Verhältniſſe zu einander, wenn nicht Zahl wäre und ihre Weſenheit. Jetzt macht ſie der Seele ſich anſchmiegend Alles der Wahrnehmung erkennbar und einander entſprechend, nach der Natur des Winkelmaßes, verkörpernd und aus einander legend jegliche Begriffe (Verhältniſſe) der Dinge, der unbegrenzten und der begrenzenden. So möchteſt du denn nicht blos in den dämoniſchen und göttlichen Dingen die Natur und Gewalt der Zahl ganz und gar walten ſehn, ſondern auch in allen menſchlichen Werken und Verhältniſſen, in allen künſtleriſchen, wie in der Muſik“ [23]). „Keine Täuſchung duldet die Natur der Zahl noch die Harmonie; denn ſie und der Neid gehört der unbegrenzten, geiſtloſen und begriffloſen Natur“. „Nimmer trifft Trug die Zahl, feindlich und entgegen ihrer Natur, welcher Wahrheit eigen und eingeboren iſt“ [24]). An e. a. St. [25]) heißt es ähnlich: „Alles was

---

23) fr. 18. S. 140 f. Böckh . . *νομικὰ γὰρ ἁ φύσις ἁ τῶ ἀριθμῶ καὶ ἀγεμονικά, καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένω παντί. οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐθενὶ οὐθὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν καθ' αὑτὰ οὔτε ἄλλω ποτ' ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω ἐσσία· νῦν δὲ οὗτος καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται, σωμάτων* (σωματῶν coni. Boeckh) *καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων, τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων. ἴδοις δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαιν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ, καὶ κατὰ τὰς δημιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικάν.*

24) ib. S. 145 *ψεῦδος δ' οὐθὲν δέχεται ἁ τῶ ἀριθμῶ φύσις οὐδὲ ἁρμονία· οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῖς ἐντι· τᾶς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐντί.* ib. *ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ· πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν αὐτῶ τᾷ φύσι· ἁ δ' ἀλάθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῶ ἀριθμῶ γενεᾷ.*

25) ib. S. 58.

erkannt wird, hat Zahl in ſich, ohne die Nichts denkbar noch erkennbar wäre". Und wiederum: „die Weſenheit der Dinge ewig ſeiend und die Natur ſelber iſt göttlicher, nicht menſchlicher Erkenntniß zugänglich, außer ſofern Nichts des Seienden und Erkennbaren von uns erkannt werden könnte, wäre nicht die Harmonie in den Dingen, den begrenzenden und unbegrenzten, woraus die Welt beſteht". Dreierlei wird in dieſen Stellen des Philolaus ausgeſprochen: 1) die Zahl iſt geſetzgebend, verkörpernd (?) und nicht blos in den dämoniſchen und göttlichen Dingen, ſondern auch in allen menſchlichen Werken und Verhältniſſen waltend; 2) ſie macht der Seele ſich anſchmiegend Alles der Wahrnehmung erkennbar und einander entſprechend, jegliche Begriffe (Verhältniſſe) der Dinge aus einander legend; 3) die Zahl und ihr Einklang (ihre Harmonie) dulden keine Täuſchung, ſind, wie wir ſagen würden, Gegenſtand unbedingter Erkenntniß. — Welcher war nun der Ausgangspunkt dieſer den Pythagoreern, und ihnen im Unterſchiede von allen übrigen Richtungen der vorſokratiſchen Philoſophie eigenthümlichen Ueberzeugungen? Sollen wir ſagen [27]): wie ihnen im Leben des Menſchen Ordnung und Geſetz das Höchſte geweſen..., ſo habe auch in der Natur zunächſt die Ordnung und der geſetzmäßige Verlauf der Erſcheinungen ihre Aufmerkſamkeit auf ſich gezogen, ihre allgemeine Form ſei ihnen als das Weſentliche daran erſchienen, und da ſie nun den Grund der Geſetzmäßigkeit und Ordnung in den harmoniſchen Zahlenverhältniſſen zu entdecken glaubten, deren wiſſenſchaftliche Unterſuchung ſie begründet haben, denen aber auch ſchon im griechiſchen Volksbewußtſein ſo große Kraft und Bedeutung beigelegt wurde, ſo ſeien ſie durch eine natürliche Gedankenfolge zu der Annahme gekommen, daß Alles ſei-

---

26) 4. 62 *ἃ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἄϊδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἁ φύσις θείαν τε καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον γα, ἢ ὅτι οὐχ οἷόντ' ἦς οὐθενὶ τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκομένων ὑφ' ἁμῶν γνωσθῆμεν, μὴ ὑπαρχούσας αὐτᾶς (τᾶς ἁρμονίας) ἐντὸς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν ξυνέστα ὁ κόσμος, τῶν τε περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων.*

27) Zeller S. 346. vgl. 251.

nem Weſen nach Zahl und Harmonie ſei? Können wir ihnen aber die Bemerkung zutrauen, daß alle Erſcheinungen nach Zahlen geordnet, daß namentlich die Verhältniſſe der Himmelskörper und der Töne, überhaupt aber alle phyſiſchen Beſtimmungen, von gewiſſen Zahlen und Zahlverhältniſſen abhängig ſeien? Eine ſolche Bemerkung ſetzt Beobachtungen voraus, wie ſie jener Zeit noch durchaus fremd waren. — Anknüpfung an den uralten Gebrauch ſymboliſcher Rundzahlen u. dgl. reicht dazu keineswegs aus. Ganz anders wenn die Ueberzeugung im voraus feſt ſtand, daß die Zahl und ihre Verhältniſſe der Täuſchung nicht ausgeſetzt ſeien, und mit einer dadurch geſchärften Aufmerkſamkeit man der Beobachtung der Natur der Dinge ſich zuwendete und ſo zu Annahmen gelangte, die eben aus Mangel an Beobachtungen, wie ſie einer ohngleich ſpäteren Zeit vorbehalten waren, ſehr willkürlich, nur für Anticipationen der Ahnung gelten können. Einen ſolchen Ausgangspunkt ſcheint auch ſchon Ariſtoteles anzudeuten, indem er zuerſt hervorhebt daß die Pythagoreer in der Mathematik aufgenährt, die Principien derſelben für Principien alles Seienden hielten, und dann erſt, daß ſie in den Zahlen viel Aehnlichkeiten mit dem Seienden und Werdenden zu finden geglaubt. Noch ohngleich beſtimmter aber ergibt ſichs daraus daß Philolaus ſo gefliſſentlich und wiederholt von neuem einſchärft, die Zahl und Harmonie ſeien dem Gebiete der Täuſchung entrückt. Damit ſoll keineswegs behauptet werden, daß die Forſchung der Pythagoreer nicht auf das Weſen der Dinge, ſondern auf die Bedingungen der Erkenntniß gerichtet geweſen; ich weiß ſehr wohl daß eine ſolche Behauptung nicht nur den Zeugniſſen des Ariſtoteles, ſondern dem ganzen Geiſte der vorſokratiſchen Philoſophie widerſprechen würde. Die Frage aber iſt, wie kamen ſie dazu das Weſen der Dinge in der Zahl und Harmonie, und nicht etwa in einer Urſtufe des materiellen Daſeins, oder im unveränderlichen Sein, oder in der ewigen ſtetigen Bewegung zu ſuchen? Und da halte ich mich nach wie vor verſichert, daß nicht irgend welche Wahrnehmungen, ſondern das Innewerden der unbedingten Gewißheit, mit welcher wir die mathematiſchen und zwar zunächſt die Zahlverhältniſſe zu beſtimmen vermögen, ſie zu jener

Annahme veranlaßte. Wenn ich daher den Standpunkt der Pythagoreer dem der Eleaten gegenüber ſtelle (nicht entgegenſetze), ſo verhalten ſie ſich nicht zu einander wie ein ſubjektiver Standpunkt zu dem objektiven, der Unterſchied liegt vielmehr darin daß die Eleaten das Weſen der Welt im Begriff des realen Seins unmittelbar zu ergreifen, die Pythagoreer es in vermittelnden Begriffen der Zahl und Harmonie zu finden glaubten. Da ich aber nicht behaupte daß die pythagoriſche Philoſophie von einer Erkenntnißtheorie ausgegangen ſei, ſondern nur den Grund der Welt in dem geſucht habe, was ſich ihr als das unbedingt Gewiſſe ergeben, ſo lehne ich auch die Einwendung ab, das ganze Syſtem hätte in Folge eines ſolchen Ausgangspunktes einen dialektiſchen Charakter erhalten müſſen. Daſſelbe hätte mit größerem Rechte von den Eleaten erwartet werden können; durchdrungen von der Denknothwendigkeit des Seins hatten ſie es mit dem Denken identificirt und ihm die Realität der Welt der Erſcheinungen zum Opfer gebracht; und doch finden wir bei ihnen, ſelbſt noch bei Zeno, keine Unterſuchungen über das Weſen des Denkens und der durch daſſelbe erzeugten Erkenntniß. Sie begnügen ſich Anwendung von jenem Begriffe zur Erſchütterung des Glaubens an die Wirklichkeit der Welt der Erſcheinungen und an die Denkbarkeit der Grundbegriffe der Erfahrung zu machen. Aehnlich verfahren die Pythagoreer; zu der Ueberzeugung von der Unerſchütterlichkeit der mathematiſchen Erkenntniß, und zwar zunächſt in der Form der Zahlenlehre gelangt, ſchließen ſie, wenn auch vorſchnell, doch in ſehr erklärlicher Weiſe, was ſich als untrügliches Wiſſen ergeben habe, müſſe auch den Grund der Welt der Dinge enthalten, und ſind einzig und allein bemüht die neue Zahlenwiſſenſchaft auszubauen, mit beſtändigem Hinblick auf dadurch zu erlangende Erkenntniß von der Welt der Erſcheinungen. Sie bewähren eben darin den durchaus objektiven Standpunkt der vorſokratiſchen Philoſophie, ohne Unterſuchungen über das Wiſſen und ſeine Entwickelungsformen vorzugreifen, welche Einkehr des Subjekts in ſich ſelber, d. h. in das ihm Unveräußerlichſte, vorausſetzten. Mögen wir uns immerhin wundern, daß die Eleaten und Pythagoreer zu Unterſuchungen ſich nicht angeregt fanden, die aus ihren Prin-

cipien unmittelbar ſich hätten ergeben können, bei näherer Erwägung wird eben dieſe Schritt für Schritt ohne Uebereilung fortſchreitende Entwickelung zur Ermittelung des dem menſchlichen Geiſte vorgezeichneten Ganges der Verſtändigung mit ſich ſelber über die Fragen und Probleme des philoſophiſchen Denkens, uns ſicherer leiten als allgemeine pſychologiſch dialektiſche Betrachtungen es vermöchten. Halten wir uns daher zu dem Ende an wohlbezeugte Thatſachen.

Warum jedoch ſollen die Zahlen, nicht Flächenfiguren oder Körperformen Principien der Welt der Dinge ſein? weil, wie Ariſtoteles angibt, die Zahlen der Natur nach (im mathematiſchen Gebiete) das Erſte ſind, d. h., wie Spätere es weiter ausführen, das keiner Vorausſetzung, wie Körper und Flächenfiguren, Bedürftige. Auch wohl, wie gleichfalls Ariſtoteles andeutet, weil man nur auf Zahlen die harmoniſchen Verhältniſſe zurückführen und ihrer in der Naturerklärung nicht entbehren konnte [28]).

2. Wie aber ſollen die Zahlen die Weſenheiten der Dinge ſein? Ariſtoteles ſagt bald, die mathematiſchen [29]) von den Dingen nicht getrennten Zahlen ſeien es und nennt ſie Weſenheiten an ſich, die nur nicht, gleich den Platoniſchen Ideen, als außer der Sinnenwelt vorhanden zu faſſen ſeien, bald, ſie ſeien Urbilder denen die Dinge nachgebildet würden [30]): zwei Auffaſſungsweiſen, die Ar. in den betreffenden St. unbeſchadet ſeines Zwecks, neben einander ſtellen konnte und die, wenngleich bei ſchärferer Auffaſſung nicht unweſentlich von einander verſchieden, doch um ſo leichter in einander übergehen mußten, je ſchwerer es war die erſte für ſich feſt zu halten. Doch findet ſich von der zweiten keine Spur bei Phi-

---

28) ſ. Anm. 20. 21.

29) Metaph. I, 8. 990, 21 *ἀριθμὸν δ' ἄλλον μηθένα εἶναι παρὰ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐξ οὗ συνέστηκεν ὁ κόσμος.*

30) Metaph. I, 6. 987, b, 11 *μιμήσει τὰ ὄντα εἶναι τῶν ἀριθμῶν.* I, 5. 985, b, 27 *ἐν δὲ τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις.* vgl. Sext. E. Math. IV, 2. VII, 94. 109 u. A.

lolaus, und an e. a. St. legt Ar.[31]) die erſte nur einigen Pythagoreern bei; ſpätere Schriftſteller geben dagegen die zweite für die ächt pythagoriſche aus. Wie wenig Gewicht nun auch dieſe ſpäteren Angaben für ſich genommen haben, aus jener ariſtoteliſchen St. ergibt ſich daß die ſtrengere Lehre nur einigen Pythagoreern eigen geweſen; denn ſo läßt ſich die St. nicht faſſen: nicht alle Pythagoreer hätten die Zahlenlehre in einer Konſtruktion des Weltganzen weiter ausgeführt, oder der Name der Pythagoreer habe ja auch außer den pythagoriſchen Philoſophen noch andre bezeichnet[32]). Dazu kommt daß Ar. auch die Tafel der zehn Gegenſätze nur einigen Pythagoreern beigelegt, daß in Beziehung auf Erklärung einzelner Erſcheinungen verſchiedene von einander abweichende pythagoriſche Annahmen von ihm angeführt werden und daß er von den Pythagoreern als ſolchen redet, die durch einen längeren Zeitabſchnitt ſich hindurchgezogen[33]). Beweiſes genug daß er verſchiedene Verſuche kannte die pythagoriſche Zahlenlehre durchzuführen. Daß dieſe Verſuche nicht weſentlich und durchgreifend von einander abweichen und leicht in einander übergehn konnten, da ſie auf ein und derſelben Grundanſchauung beruhten, bin ich weit entfernt in Abrede zu ſtellen. Wie weit dieſe verſchiedenen Durchführungen derſelben Principien von einander abwichen, im Einzelnen uns nicht verdeutlichen zu können, iſt ſchwerlich als eine erhebliche Lücke in unſrer Kenntniß der pythagoriſchen Theorie zu betrachten. Die Abweichungen haben ohne Zweifel größtentheils ſolche Lehrpunkte betroffen, worüber die Beſtimmungen der Willkür oder dem Dafürhalten anheimfielen.

---

31) de Caelo III, 1. 300, 16. *ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν, ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές.* vgl. Philolaus, Anm. 26.

32) Zeller S. 249. In erſterer Weiſe könnte man jene W. etwa faſſen, wenn *τὸν οὐρανὸν* ſtatt *τὴν φύσιν* ſtände.

33) vgl. m. Geſch. der griech.-römiſchen Philoſophie I, 442 ff. und m. daſelbſt angeführte frühere Abhandlung. — Ar. Metaph. I, 5 pr. *ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων.* Ar. hat vorher von Anaxagoras, Empedokles und zuletzt von den Atomikern geredet.

3. Die Zahlen zerfallen in gerade und ungerade; denen als Vermittelung das Geradungerade eingeſchoben ward [34]). Das Gerade führten die Pythagoreer wegen ſeiner Theilbarkeit auf das Unbegrenzte, das Ungerade auf das Begrenzende zurück und ſchloſſen, Alles beſtehe aus Unbegrenztem und Begrenzendem (*περαίνοντα*), wie Philolaus es ausdrückte, indem er den uns nicht vollſtändig erhaltenen Beweis zu führen unternahm daß nicht Alles aus Einem von beiden beſtehen könne. Plato und Ariſtoteles ſetzen die Grenze (*πέρας*) an die Stelle des Begrenzenden in der Mehrzahl, letzterer auch ſtatt deſſen das Begrenzte (*τὸ πεπερασμένον*), jedoch nur da wo er konkrete Dinge im Sinne hat [35]). Nach demſelben [36]) ſoll das Gerade, auch wenn von dem Ungeraden begrenzt, dem Seienden die Unbegrenztheit geben, wie die gnomoniſchen Zahlen dem Eins hinzugefügt eine neue gerade Zahl ergeben. Gnomoniſch hießen den Pythagoreern die ungeraden Zahlen überhaupt, ſofern ſie einer Quadratzahl hinzugefügt eine neue Quadratzahl ergeben, wie 3, 5, 7 u. ſ. w. Unter dem Begrenzenden ſcheint Philolaus alle ungeraden oder doch die gnomoniſchen Zahlen verſtanden zu haben. Das Ungerade hielten ſie, eben weil begrenzend, für das Beſſere und Vollkommnere, das Gerade für das Unvollkommnere [37]). Iſt alſo die Welt aus den Gegenſätzen des Geraden und Ungeraden, Unbegrenzten und Begrenzenden zuſammengeſetzt, ſo lag es nahe dieſe Gegenſätze weiter durchzuführen; und das hatten Einige der Pythagoreer unternommen [38]), indem ſie jenen beiden die von

---

34) Ar. Metaph. I, 5. 986, 18.

35) b. Boedh S. 47 ff. — Plat. Phileb. 16, c. 23, d. Arist. Metaph. I, 8. 990, 8. XIV, 3. 1§91, 18. — Ib. I, 5. 986, 18.

36) Arist. Phys. III, 4. 203, 10. Ib. Simplic. 105. Schol. 362, 17.

37) Arist. Metaph. XIV, b. 1093, b, 12. Eth. Nic. II, 4. 1106, b, 29. vgl. I, 4. 1096, b, 5.

38) Ar. Metaph. I, 5. 986, 22. vgl. XIV, 6. 1093, b, 11 u. Eth. Nic. I, 4. 1096, b, 5. In verſchiedener Ordnung finden ſich die Gegenſätze bei Plutarch (de Isid. c. 48), von Eudorus (b. Simpl. in Physica 30) ſieben, v. Diogenes (L. VIII, 26) nur drei angeführt. Daß auch Archytas nach Eudemus Rhod. bei Simpl. Ib. 98, b die Bewegung auf das Un-

Eins und Vielem, Rechts und Links, Gerade und Krumm, Quadrat und Oblongum, Ruhendes und Bewegtes, Licht und Finſterniß, Männliches und Weibliches, Gut und Böſe, hinzufügten. Ohne Zweifel in der Hauptſache mit den übrigen Pythagoreern einverſtanden, verſuchten ſie eine für die verſchiedenen Gebiete maßgebende Durchführung der oberſten Gegenſätze. Als die der Berückſichtigung vorzugsweiſe bedürftigen Gebiete erſchienen ihnen, außer dem der Zahlen, die der Raumverhältniſſe, die der Naturveränderungen überhaupt (Ruhendes und Bewegtes, Licht und Finſterniß), das der Fortpflanzung und das der Sittlichkeit. Was ſonſt noch etwa hervorzuheben geweſen wäre, fand in den Schranken der unverbrüchlich feſt zu haltenden Zehnzahl keinen Raum. Von weiterer Durchführung der räumlichen Gegenſätze, wie Oben und Unten, Vorn und Hinten, findet ſich nur eine vereinzelte Angabe [39]), aus der ſich nicht erſehen läßt, in welchem Verhältniß ſie zu den in jener Tafel aufgeführten ſtanden, falls ſie überhaupt ihr angehörten und nicht einem andren pythagoriſchen Verſuche entlehnt waren.

Für eine ſpätere, von Platonikern abhängige Darſtellung der pythagoriſchen Grundlehre iſt ohne Zweifel die von Alexander Polyhiſtor und Sextus Empiricus mitgetheilte zu halten, der zufolge die Einheit als das Urſprüngliche geſetzt und aus ihm die unbeſtimmte Zweiheit abgeleitet ſein ſollte, ſo daß jene für das wirkende Princip, dieſe für den leidenden Stoff zu halten ſei; eine Anſicht, die dann von Eudorus und Moderatus weiter ausgeführt ward [40]).

4. Wie aber ſollte aus den entgegengeſetzten Urgründen die Welt der Dinge werden? indem die Harmonie ſie zuſammenfügte,

---

begrenzte zurückgeführt habe, ſofern von ihm gerühmt wird, daß er den Grund der Bewegung angegeben habe, und es demnächſt heißt: *τὸ δ' ἀόριστον καλῶς ἐπὶ τὴν κίνησιν οἱ Πυθαγόρειοι καὶ ὁ Πλάτων ἐπιφέρουσιν*, — ſteht mir auch jetzt noch feſt trotz Zeller's Einrede, S. 255, 2.

39) Aristotel. bei Simpl. de Caelo. Schol. 492, 24.

40) Alex. bei Diog. L. VIII, 24 f. Sext. E. Pyrrh. III, 152 ff. adv. Mathem. VII, 94 ff. X, 261. Eudorus bei Simpl. in Phys. 39. Moderatus b. Porphyr. vit. Pyth. 48 ff.

antwortet Philolaus [41]), d. h. die Einheit des Mannichfaltigen und Zuſammenſtimmung des Zwieſpältigen [42]); ſo daß nun auch geſagt werden konnte, Alles ſei Harmonie [43]), nicht blos Zahl. Der Harmonie aber ſollte die Oktave entſprechen und dieſe in Quarte und Quinte zerfallen, als deren Unterſchied der Ton betrachtet ward. Die Erzählung von der Art wie Pythagoras die Abhängigkeit der Höhe und Tiefe der Töne und ihrer Intervalle von dem Gewicht der Hämmer in der Werkſtatt eines Schmiedes beobachtet und demnächſt bewährt gefunden habe, indem er Saiten von gleicher Dicke und Länge durch verſchiedene Gewichte angeſpannt, iſt allerdings von ſehr zweifelhafter Glaubwürdigkeit [44]). Doch finden wir die Maßbeſtimmungen der Oktave (*διὰ πασῶν*), der Quarte (*συλλαβά*, ſpäter *διὰ τεσσάρων*) und Quinte (*δι' ὀξειᾶν*, ſpäter *διὰ πέντε*), bereits in einem Bruchſtück des Philolaus [45]) an den Saiten eines Heptachors verdeutlicht. Als Maßbeſtimmung der Oktave ward das Verhältniß von 1 : 2, d. h. der Einheit zur Mannichfaltigkeit, des Begrenzenden zum Unbegrenzten geſetzt, dieſes Grundverhältniß dann auf 2 : 4 zurückgeführt und ſolches in die Verhältniſſe 2 : 3 (Quinte) und 3 : 4 (Quarte) aufgelöſt, die wiederum den Verhältniſſen von 6 : 9 und 6 : 8 gleichkommen, deren Differenz als 8 : 9 (*ἐπόγδοον*), d. h. als Ton bezeichnet ward. So ergab ſie denn dem Philolaus das Maß der Quinte = drei Tönen und einem kleineren Halbton (*δίεσις*), das der Quarte als = zwei Tönen und einem kleineren Halbton, das der Oktave =

---

41) Philol. 4. 62 (vgl. Anm. 26) *ἐπεὶ δέ τε ἀρχαὶ ὑπῆρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἦδη ἀδύνατον ἦς ἂν καὶ αὐταῖς κοσμηθῆμεν, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο, ᾧ τινι ἂν τρόπῳ ἐγένετο, κτλ.*

42) Phil. 3, 61. *ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχᾶ φρονεόντων σύμφρασις.*

43) Ar. Metaph. I, 5. 986, 2. vgl. Strabo II, 468. Athen. XIII, 632, 6.

44) Nicomach. Harmonic. I, 10 sqq. Jamblichus u. A. vgl. Zeller S. 294, 1.

45) b. Böckh S. 66 ff. *ἁρμονίας δὲ μέγεθος ἔντι συλλαβὰ καὶ δι' ὀξειᾶν, τὸ δὲ δι' ὀξειᾶν μεῖζον τᾶς συλλαβᾶς ἐπογδόῳ. κτλ.*

fünf Tönen und zwei kleineren Hälften. Rückſichtlich der näheren Beſtimmungen und der ihnen zu Grunde gelegten Rechnungen müſſen wir auf Böckh's lichtvolle Erläuterungen in ſeinem Philolaus und andern Abhandlungen deſſelben verweiſen[46]). Auch die verſchiedenen Klanggeſchlechter (γένη — das diatoniſche, chromatiſche und enharmoniſche) — und Tonarten (τρόποι — die doriſche, phrygiſche und lydiſche) laſſen wir hier unerörtert.

5. Sind denn nun die oberſten Gegenſätze und die Harmonie das Abſolute, das rein aus und durch ſich Wirkende? und ſtehen die Ausſprüche der Pythagoreer über die Abhängigkeit aller Dinge von der Gottheit, über die Pflichten der Gottesverehrung u. ſ. f. in keinem wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange mit den philoſophiſchen Lehren der Schule[47])? Richten wir zunächſt unſren Blick auf ein dem Philolaus zugeſchriebenes Bruchſtück, dem allerdings Worte des Berichterſtatters (des Stobäus) eingemiſcht ſind, das aber darum mit Zeller (S. 296 ff.) als unächt gänzlich zu verwerfen nicht zu rechtfertigen iſt. Dieſem Bruchſtücke zufolge, dauert die Welt unvergänglich und unermüdlich von Aeon zu Aeon, und keine Urſache vermag weder von Innen noch von Außen ſie zu zerſtören. Sie iſt eine einige, von Einem geſchlechtsverwandten, mächtigſten und höchſten (Weſen) gelenkt[48]). Auf ein ſolches höchſtes über die oberſten Gegenſätze und die Zahlen hinausliegendes Prin-

---

46) Böckh im Philol. a. a. O. l. l., in den Studien von Daub und Kreuzer III, 45 ff., de metris Pindari p. 203 sqq. vgl. Martin études sur le Timée I, 389 ff., II, 1 ff. und nach Böckh m. Geſch. d. griechiſch-röm. Philoſophie I, 454 ff.

47) Die Gottheit ſondert beſtimmt von den Urgründen Proklus (b. Böckh S. 48) und Syrianus (ib. S. 148 f.); von dem Feuer im Mittelpunkte, Stob. (Ib. 96 f.).

48) Phil. 22. 165 *πυρὸ καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀκαταπόναυστος διαμένει τὸν ἄπειρον αἰῶνα· οὔτε γὰρ ἔντοσθεν ἄλλα τις αἰτία δυναμικωτέρα αὐτᾶς εὑρεθήσεται οὔτ' ἐκτοσθεν, φθεῖραι αὐτὸν δυναμένα, ἀλλ' ἧς ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ ἐς αἰῶνα διαμένει, εἷς ὑπὸ ἑνὸς τῶ ξυγγενέω καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθάτω κυβερνώμενος.* fr. 4. vgl. Böckh S. 148.

cip deutet auch was in einem anderen Bruchſtück von der Harmonie geſagt wird: „in welcher Weiſe ſie geworden ſein mag“ (41); und damit ſtimmen verſchiedene wenngleich nicht als wörtliche Anführungen zu betrachtende Angaben ſpäterer Berichterſtatter, wie: nach Philolaus habe Gott Grenze und Unbegrenztheit hingeſtellt, die Grenze als das ihm Verwandtere; Gott ewig ſeiend, ſei Führer und Herrſcher aller Dinge, unbeweglich, ſich ſelber gleich und von allem Uebrigen verſchieden; oder von Gott werde, wie von der Warte aus Alles umfaßt; oder das Eins ſei Princip von Allem[49]). Im weiteren Verlauf jenes, oder in einem ihm verwandten Bruchſtück, das jedoch mit den eigenen Worten des Stobäus durchſetzt iſt, wird die ewige Bewegung und Veränderung der Welt auf ein Archidion (ein Wort von zweifelhafter Bedeutung) zurückgeführt[50]), und in ihr ein von der das All umſchließenden Seele bis zum Monde reichendes Gebiet des Unveränderlichen (*ἀμετάβλαστον*) und ein vom Monde bis zur Erde ſich erſtreckendes des Veränderlichen, Werdenden, unterſchieden und letzteres als das ewig Leidende in einer ſchwer verſtändlichen Schlußfolgerung nachgewieſen. Aus beiden zuſammen ſoll der Kosmos beſtehen als ewige Thätigkeit Gottes und der Erzeugung[51]). Was dieſe Vorſtellungsweiſe mit der platoniſchen gemein hat und der dem Ariſtoteles ſo geläufige Ausdruck Kraftthätigkeit (*ἐνέργεια*) berechtigt uns nicht, wie ſchon Böckh bemerkt, die Grundgedanken des Bruchſtücks dem Philolaus abzuſprechen. Daß die Lehre von der Weltſeele über den

---

49) Syrianus in Arist. Metaph., in m. kleinen Scholien zur Metaph. 325. vgl. 339. Alex. in Metaph. 800, Bon. u. Platon. Phileb. 23. — Philo de mundi Opific. 24, 10 Mang. — Athenagor. Legatio p. Christ. 6. — Nicom. Arithm. 109 *ἓν ἀρχὰ πάντων*. vgl. Archytas' allerdings ſehr zweifelhaftes Bruchſtück bei Stob. Ecl. I, 710 ff.

50) bei Böckh 167 *ἔχει δὲ καὶ τὰν ἀρχὰν τᾶς κινάσιός τε καὶ μεταβολᾶς ὁ κόσμος, εἷς ἐὼν καὶ συνεχὴς καὶ φύσι διαπνεόμενος καὶ περιαγεόμενος ἐξ ἀρχιδίω. κτλ.*

51) ib. 168 *κόσμον εἶμεν ἐνέργειαν ἀΐδιον θεῶ τε καὶ γενέσιος κατὰ συναχολουθίαν τᾶς μεταβλαστικᾶς φύσιος.*

Plato hinausreiche, ergibt ſich ſchon mit Wahrſcheinlichkeit aus der Art wie dieſer ihrer ſich bedient; daß ſie pythagoriſch geweſen, die platoniſche Anwendung der Zahlenverhältniſſe darauf, — ſelbſt abgeſehen davon daß auch andre Angaben den Pythagoreern ſie beilegen [52]).

Was veranlaßt hat dieſe Bruchſtücke und damit das von der Seele bezeichnete Buch dem Philolaus abzuſprechen [53]), iſt der darin ſich findende Anklang an platoniſche und ariſtoteliſche Lehren. Prüfen wir daher das Verhältniß der darin ſich ausſprechenden Anſchauungsweiſe zu dieſen etwas näher. Zuerſt iſt hier nur von der ewigen Dauer der Welt, nicht von Anfangsloſigkeit die Rede, und in ſo fern könnte Philolaus ganz wohl zu denen gehören, von denen Ariſtoteles [54]) ſagt, daß ſie zwar, gleichwie Alle, ein Werden aber kein Vergehen derſelben angenommen. Alles Anderswerden in der Welt mußte Philolaus dann allerdings auf Formveränderung zurückführen. Ob oder wie er die ewige Dauer begründete, wiſſen wir nicht; ſchwerlich jedoch durch Vorausſetzung der Ewigkeit des Stoffes oder der Bewegung; die Ewigkeit der Principien konnte ihn ſehr wohl zu der Annahme beſtimmen; und daß Ariſtoteles, wo er von denen redet, die ewige Dauer, des Gewordenſeins ohngeachtet, der Welt beigemeſſen, ſeiner nicht beſonders erwähnt, kann uns ohnmöglich berechtigen ihm dieſe Annahme abzuſprechen, für deren Alterthümlichkeit auch der Ausdruck „unermüdlich“ einigermaßen zu zeugen ſcheint. Sehr möglich, daß ausdrückliche Begründung fehlte und der Stagirit um ſo weniger ſich veranlaßt ſah, des Philolaus oder der Pythagoreer überhaupt an dieſem Punkte beſonders zu erwähnen. Auch die Ueberzeugung von der Einheit der Welt ſcheint Philolaus ohne Beweisführung ausgeſprochen zu haben; ſo wie ja überhaupt eine Schritt für Schritt fortſchreitende Argumentation dieſer erſten Periode der griechiſchen Philoſophie noch ziemlich fremd iſt. Was demnächſt von dem höchſten die Welt len-

52) ſ. d. St. bei Zeller 304 f.

53) Zeller 269 ff.

54) Ar. de Caelo I, 10. 280, b, 12. vgl. unten Anm. 71. 72.

kenden Weſen folgt, läßt ſich weder auf Plato noch Ariſtoteles zurückführen; die Geſchlechtsverwandtſchaft deſſelben mit der Welt darf als eine durchaus eigenthümliche Vorſtellungsweiſe betrachtet werden, wie wir ſie den Pythagoreern ſehr wohl zutrauen können. Hatten ſich ihnen ja als Principien der Welt, an ſich wahre und gewiſſe Zahlverhältniſſe ergeben, die ſie immerhin als Vermittelungen zwiſchen Gott und Welt und als Zeichen der Stammverwandtſchaft Gottes mit der Welt betrachten konnten, mögen ſie nun ein abſolutes Eins als Symbol der Gottheit geſetzt haben oder nicht. Und damit iſt wiederum ſehr wohl vereinbar daß Philolaus die Weltordnung als ewige Thätigkeit Gottes und der Erzeugung, daher die Bewegung als ewig, d. h. als nothwendige Vorausſetzung der Welt und doch zugleich als abhängig von einem höheren Princip bezeichnet; denn letzteres liegt doch wohl in dem Ausdruck Archidion. Und wie nahe lag da der Begriff einer Weltſeele, als fortdauernder Vermittelung zwiſchen der Thätigkeit oder Wirkſamkeit der Gottheit und der der Welt eigenthümlichen Kauſalität des Werdens. Iſt nun dieſe ganze Vorſtellungsweiſe in ſich zuſammenhängend, mit den übrigen Lehren der Pythagoreer ſehr wohl vereinbar und in ihrer Eigenthümlichkeit weder auf platoniſche noch auf ariſtoteliſche Principien zurückzuführen, ſo werden wir nicht um ein Paar befremdlicher Ausdrücke willen ſie dem Philolaus abſprechen dürfen, da einige derſelben, die durch Plato und Ariſtoteles ein eigenthümliches Gepräge erhielten, wie namentlich Energie, ſehr wohl hier und da ſchon früher vorgekommen ſein, andre den Berichterſtattern angehören mögen. Endlich kann ich den Pythagoreern nicht zutrauen, daß ſie für ihre gegenſätzlichen Principien nicht einen letzten unbedingten Grund vorausgeſetzt und ihn nicht in dem Begriffe der Gottheit gefunden haben ſollten, der anerkannter Maßen ihrem Bewußtſein ſo lebendig gegenwärtig war. Auch die Worte Plato's in dem ſo entſchiedenen pythagoriſirenden Dialog Philebus (23, c) „der Gott, ſagten wir, habe den einen Theil des Seienden als unbegrenzt gezeigt, den andren als Grenze", enthalten eine Hinweiſung auf ſolche Vorſtellungsweiſe. Daß aber Theophraſt, allerdings eine große Autorität, die Pythagoreer von

denen unterſcheide, welche die Gottheit als wirkende Urſache geſetzt[55]), kann ich aus den dafür angeführten Worten deſſelben durchaus nicht herausleſen.

Aber auch den Gottesbegriff mochten verſchiedene Pythagoreer verſchieden entwickelt haben; denn freilich konnten mit Philolaus ſolche wohl nur theilweiſe einſtimmig ſein, die, wie ſpäter Speuſippus, eine Entwickelung der göttlichen Weſenheit oder Wirkſamkeit (ob der einen oder andren, bleibt unentſchieden) annahmen[56]). Einer dieſe Vorſtellungsweiſe hinwegdeutenden Erklärung der betreffenden ariſtoteliſchen Worte vermag ich nicht beizupflichten, bemerke dagegen daß die Annahme mehrerer vorariſtoteliſcher Ausbildungsverſuche der pythagoriſchen Theorie hier von neuem ſich beſtätigt.

6. Wir berühren nur kurz die Einzelheiten der willkürlichen und eben darum von verſchiedenen Pythagoreern in verſchiedener Weiſe verſuchten Zurückführung der Weſen und der Verhältniſſe der Dinge auf die Zahlen und ihre Verhälniſſe. Nur durch ſcheinbare Aehnlichkeiten konnten ſie ſich leiten laſſen und mußten die Mängel der Uebereinſtimmung durch willkürliche Vorausſetzungen zu ergänzen ſuchen[57]). Daher denn wahrſcheinlich ſchon bei den älteren Pythagoreern bedeutende Abweichungen in den Beſtimmun-

---

55) Theophr. Metaph. c. 9. 322, 14. m. Ausg. *Πλάτων δὲ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι μικρὰν τὴν ἀπόστασιν ἐπιμεῖσθαί γε θέλειν ἅπαντα . . . διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεόν, ὅσοι τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀνάπτουσι, δύνασθαι πάντ' ἐπὶ τὸ ἄριστον ἄγειν, ἀλλ' εἴπερ, ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται.* Warum ſollen die W. *ὅσοι .. ἀνάπτ* · ſich lediglich auf Plato und ſeine Schule beziehen? warum nicht auch auf eine Richtung der Pythagoreer?

56) Ar. Metaph. XII, 7. 1072, b, 30 *ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον τε καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι κτλ.* vgl. Zeller 274. Nach der unmittelbar vorangegangenen Erklärung des Ariſtot. über das von Ewigkeit her vollkommene Weſen der Gottheit, vermag ich das *κάλλιστον καὶ ἄριστον* auf nichts Andres als die Gottheit zu beziehen, und dem widerſpricht auch nicht daß Eth. I, 4. 1096, b, 5 das Eins der Pythagoreer der *συστοιχία τῶν ἀγαθῶν* ſubſumirt wird.

57) Ar. Metaph. I, 5. 986, 3.

gen ſich fanden und mehrere noch bei den neueren [58]). Das Alte vom Neuen zu ſondern kann nur ſehr theilweiſe gelingen, ſo weit nämlich Anführungen aus Philolaus und Angaben des Ariſtoteles reichen. So faßten ſie den Begriff der Gerechtigkeit als den der Wiedervergeltung und ſuchten dann eine entſprechende Zahlbeſtimmung dafür, welche die Einen in der in gleiche Hälften zerfallenden Vierzahl, Andre in der Neunzahl als Quadrat der erſten ungleichen Zahl (3) fanden. In ähnlicher Weiſe ſtellte ſich ihnen der Begriff der richtigen Zeit in der Siebenzahl dar, ſofern die Stufenjahre im Leben des Menſchen danach gemeſſen würden und, wie vielleicht Andre hinzufügten, die Sonne, der Grund der Entwickelungen, die ſiebente Stelle im Weltraume, vom Umkreis an gerechnet, einnehme. Die Ehe bezeichneten ſie durch die Fünfzahl, als der aus der erſten männlichen (ungeraden) und der erſten weiblichen (geraden) beſtehenden; den Geiſt durch das unveränderliche Eins, die Seele oder Meinung durch das Zwei. So wurden ſie wenigſtens zu wenn auch noch ſehr unzureichenden Verſuchen in der Begriffsbeſtimmung veranlaßt; desgleichen zur Ausmittelung des Verhältniſſes der Begriffe zu einander, wobei ſie dann freilich der Willkür noch mehr anheimfielen, indem ſie den Zahlen wiederum beſtimmte räumliche Stellen (Stellen im Weltgebäude) anwieſen und weder von dem Oben oder Unten noch von der Häufung der Zahlen und Begriffe an ein und demſelben Orte Rechenſchaft zu geben vermochten [59]). Auch die Gottheiten des polytheiſtiſchen Volksglaubens blieben dabei nicht unbeachtet [60]). Wo ſie mit Zahlen nicht ausreichten, nahmen ſie Figuren und ihre Winkel zu Hülfe. Von dieſen gleich wie von Zahlen machte ſchon Philolaus Anwendung zur Bezeichnung der Gottheiten oder ihrer

58) Ar. Metaph. I, 5. 985, b, 17. vgl. XIII, 8. 1083, 20 und bei Theo Smyrn. c. 8. 30. — Arist. de Caelo I, 1. 268, 10. — Im Uebrigen Theo Smyrn. und theol. arithm. zu vergleichen.

59) Ar. Metaph. I, 8. 990, b, 18.

60) S. Dergleichen b. Plut. de Isid. c. 10. Moderatus b. Stob. Ecl. I, 20 u. A. Philolaus z. B. hatte die Zweiheit der Rhea zugeeignet (61).

Wirkſamkeit [61]). Eurytus hatte ſogar verſucht die Figuren der Dinge aus der ihnen entſprechen ſollenden Anzahl von Steinchen zuſammenzuſetzen [62]).

Fruchtbarer ward dies Beſtreben durch den daraus hervorgehenden Antrieb die Eigenſchaften der Zahlen und ihr Verhältniß zu den Figuren zu ermitteln. Auch hier iſt es theilweiſe unmöglich das Alte vom Neueren mit Beſtimmtheit zu unterſcheiden; ſo namentlich rückſichtlich deſſen was von den Eigenſchaften der Zahlen großentheils bei neueren Schriftſtellern ſich findet. Daß das Eins als Grund der Zahlen zugleich am Unbegrenzten und Begrenzenden Theil habe, hatten ſchon vorariſtoteliſche Pythagoreer behauptet und eben ſo hervorgehoben daß die Drei die erſte ungerade und vollkommene, Anfang, Mitte und Ende in ſich begreifende Zahl ſei. Dem aber ſchließen die bei neueren Pythagoreern ſich findenden Bemerkungen ſich an, wie, daß die Fünf die erſte Zahl ſei welche durch Addition der erſten geraden und ungeraden, Sechs die welche aus der Multiplikation derſelben hervorgehe; Drei, Vier und Fünf die eine beſondere Proportion bildenden und Zahlen des vollkommenſten rechtwinklichten Dreiecks ſeien, Sieben diejenige Zahl, die weder einen Faktor noch ein Produkt habe, Acht die erſte Kubikzahl, u. dergl. mehr. Schon Philolaus redet von mehreren Arten des Geraden und Ungeraden und unterſcheidet das Geradungerade (ἀρτιοπέριττον) von beiden, wogegen Neuere drei Arten des Ungeraden und eben ſo viele des Geraden annehmen und unter letzteren das Geradungerade aufführen [63]). Ebenſo verhält ſichs mit der Unterſcheidung quadratiſcher, oblonger, trigoniſcher, polygoniſcher, körperlicher und Flächenzahlen; jedoch iſt die Lehre von den gnomoniſchen, Quadrat-, Kubik- und Diagonalzahlen unbezweifelt alt. Hohen Werth legten auch ſchon die alten Pythagoreer der die ganze Natur in ſich begreifenden Zehnzahl und der

61) Böckh's Phil. 152 ff. Andres Aehnliches b. Plut. de Isid. c. 30, nach Eudoxus. vgl. ib. c. 75.

62) Ar. Metaph. XIV, 5. 1092, b, 10 Εὔρυτός τις.

63) Philol. fr. 2. — Nicom. Arith. p. 9 sqq. Theo Smyrn. I, 8 sq.

die Faktoren derſelben umfaſſenden Vierzahl bei. Philolaus nennt jene groß, allgewaltig und Alles vollbringend, Anfang und Führerin des himmliſchen und irdiſchen Lebens, und führt zunächſt auf ſie das Wiſſen zurück [64]). Ueber die Zehnzahl hinaus ſcheinen die Pythagoreer daher auch nicht Anwendung von ihrer Zahlenſymbolik gemacht zu haben [65]). Wie dem Weltgebäude, ſo mußte ſie auch der Tafel der Gegenſätze zur Richtſchnur dienen, und die Anerkennung ihrer Bedeutung, gleichwie der der Vierzahl, reicht ohne Zweifel ſchon in die erſten Anfänge der pythagoriſchen Zahlenlehre zurück, wenn auch die Verſe des ſogenannten Eidſchwurs, in denen die Tetraktys als Quelle und Wurzel der ewigen Natur gefeiert wird, wahrſcheinlich jüngeren Urſprungs und noch nicht von Empedokles auf ſeine Vierheit der Elemente angewendet waren [66]). Von der Vierzahl machten die Pythagoreer, gleichwie von der Zehnzahl, Anwendung zur Bezeichnung der Reihenfolge der Begriffe oder Weſen. So wenn ſie die Linie auf die Zweizahl und ohne Zweifel die Fläche auf die Drei zurückführten und (hier wird Philolaus genannt) dann weiter den Körper auf die Vier, die Qualität auf die Fünf, die Beſeelung auf die Sechs, Geiſt, Geſundheit und was er als das Licht bezeichnet hatte, auf die Sieben, Liebe, Freundſchaft, Einſicht (*μῆτις*) und Nachdenken (*ἐπίνοια*) auf die Acht [67]), — ein Verſuch die Abfolge der fortſchreitenden Entwickelung zu bezeichnen. Aehnlich leitete Plato die Linie aus der Zweizahl, die Fläche aus der Dreizahl, den Körper aus der Vierzahl ab,

---

64) Ar. Metaph. I, 5. 986, 8. — Philol. fr. 18 und Böckh S. 139 ff.

65) Ar. Metaph. XIII, 8. 1084, 12 *εἰ μέχρι τῆς δεκάδος ὁ ἀριθμός, ὥσπερ τινές φασιν.* Unter dem *τινὲς* außer Platonikern auch wohl die Pythagoreer begriffen. cf. ib. XII, 8. 1073, 19. Phys. III, 6. 206, b, 30.

66) Carm. aur. 47 und dazu Mullach. Der Theol. arithm. p. 20 zufolge ſollten dieſe Verſe bei Empedokles ſich gefunden haben.

67) Ar. Metaph. VII, 11. 1036, b, 7. Die *τινὲς* von denen hier die Rede iſt, werden von den Platonikern unterſchieden. — Theol. arithm. 56. vgl. Asclep. in Metaph. Schol. 541, 23. — Böckh's Philol. 157 ff.

und mag auch in der Zurückführung des Geiſtes auf die Einzahl, der Wiſſenſchaft auf die Zwei, der Vorſtellung auf die Drei, der Wahrnehmung auf die Vier[68]), pythagoriſcher Ueberlieferung gefolgt ſein. In ähnlicher Weiſe nahm Philolaus an, den Qualitäten der Elemente lägen die körperlichen Formen ihrer Partikeln zu Grunde, der Erde die kubiſche, dem Feuer die der Pyramide, der Luft die des Oktaëders, dem Waſſer die des Ikoſaëders und fügte dieſen vom Empedokles übernommenen vier Elementen als fünftes, dem Dodekaëder entſprechendes, ein die ganze Sphäre umfaſſendes, oder das Luftſchiff der Sphäre, hinzu[69]). Ob Plato, der in dieſer Konſtruktion dem Philolaus ſich anſchließt[70]), auch in der Ableitung der fünf körperlichen Formen pythagoriſchen Ueberlieferungen folgt, müſſen wir dahin geſtellt ſein laſſen. Wahrſcheinlich jedoch hatten ſie, gleich wie die Qualitäten der Elemente aus Körperformen, ſo dieſe wiederum aus Zahlen zu konſtruiren verſucht. Wie wenig ſie aber auch in dieſer wie in andren Anwendungen ihrer Theorie zu wiſſenſchaftlich begründeten Ergebniſſen gelangen konnten, in doppelter Beziehung bahnten ſie den Weg ſpäterer Wiſſenſchaft an; ſie verſuchten ſich an Begriffsbeſtimmungen um Punkte der Uebereinſtimmung der Dinge und ihrer Veränderungen mit den Zahlen zu finden, und ſuchten, wenn auch noch ohne folgerechte Methode, die Eigenſchaften der Zahlen und die Verhältniſſe derſelben zu einander und zu den Figuren auszumitteln, wobei es an wiſſenſchaftlicher Ausbeute nicht fehlen konnte; die Entdeckung des ſogenannten pythagoriſchen Lehrſatzes gehörte unbezweifelt der Schule, wenn auch vielleicht nicht dem Urheber derſelben, von dem wir ja überhaupt nicht auszumitteln vermögen,

---

68) Ar. de An. I, 2, 404, b, 18. vgl. Metaph. XIV, 3. 1090, b, 21. Alex. in Met. XIII, 9. 756, 14 Bon. und die in m. Geſch. d. griech.-röm. Phil. angef. St. I, 471.

69) Böck's Philol. S. 160. Zeller S. 297, 5 will ſtatt ὁ τᾶς σφαίρας ὀλκάς leſen τὸ τ. σφ. ὅλας.

70) Plat. Tim. 53, c sqq.

ob oder wie weit er an wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen ſich betheiligt habe.

7. Am meiſten Keime ſpäterer wiſſenſchaftlicher Entdeckungen enthält wohl ihre nach mathematiſch-muſikaliſchen Verhältniſſen angelegte Kosmologie. Wiewohl Philolaus ewige Dauer der Welt annahm, ſo beſchrieben doch auch die Pythagoreer, und wahrſcheinlich ſchon er ſelber [71]), die Weltbildung als eine zeitliche [72]). Zuerſt ſoll im Mittelpunkte der Welt das Centralfeuer ſich gebildet haben, Einheit oder Monas, Heſtia, Herd oder Altar des Weltalls, Wache, Burg oder Thron des Zeus und Kiel des Weltalls genannt; von ihm aus das Nächſtgelegene im Unbegrenzten angezogen und begrenzt worden ſein und ſo die Welt in der Form der Kugel ſich gebildet haben. Um das Centralfeuer bewegten ſich

---

71) Philol. 11. 94 ff. — Die Worte des Philolaiſchen Bruchſtücks b. Böckh S. 165 *ἄφθαρτος καὶ ἀκατάπαυστος διαμένει τὸν ἄπειρον αἰῶνα*, beſagen nicht die ſchlechthinnige Anfangsloſigkeit, ſondern nur die ewige Dauer der Welt. Auf Phil. aber werden nur die verſchiedenen Bezeichnungen des Centralfeuers und die Anordnung der zehn Weltkörper oder Sphären, nicht die Weltbildung, zurückgeführt, ſ. Stob. Ecl. I, 488, vgl. p. 450, und in ähnlicher Weiſe legt Ariſtoteles jene Anordnung den Pythagoreern überhaupt bei, de Caelo II, 13. vgl. ib. 293, b, 19. Metaph. I, 5. 986, 8. Doch läßt ſich aus den W. des Philolaus b. Stob. p. 468 *τὸ πρῶτον ἁρμοσθὲν τὸ ἕν κτλ.* und p. 360 *ἤρξατο δὲ γίγνεσθαι ἄχρι τοῦ μέσου* mit Wahrſcheinlichkeit ſchließen, daß auch er ſchon die Weltbildung beſchrieben habe und dieſe legt den Pythagoreern in der im Texte angegebenen Weiſe, Ariſt. beſtimmt bei, ſ. Metaph. XIV, 3. 1091, 13 (72). vgl. XIII, 6. 1080, b, 20. Simpl. de Caelo Schol. 505, 19 nach d. ariſtoteliſchen *Πυθαγορικοῖς*.

72) Ar. Metaph. XIII, 6. 1080, b, 20. XIV, 3. 1091, 13 *οἱ μὲν οὖν Πυθαγόρειοι πότερον οὐ ποιοῦσιν ἢ ποιοῦσι γένεσιν οὐθὲν δεῖ διστάζειν· φανερῶς γὰρ λέγουσιν ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος εἶτ' ἐξ ἐπιπέδων εἶτ' ἐκ χροιᾶς εἶτ' ἐκ σπέρματος εἶτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν κτλ.* Daß hier mehr oder weniger beſtimmt ausgeſprochene Anſichten der Pythagoreer bezeichnet werden, darf man namentlich aus der Angabe des Ariſt. (de Sensu c. 3. 439, 30) ſchließen: *διὸ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι τὴν ἐπιφάνειαν χροιὰν ἐκάλουν.*

dann, nahmen ſie an, die zehn himmliſchen Körper oder Sphären, deren Abfolge ſie zuerſt beſtimmt haben ſollen: am äußerſten Umkreiſe der vom Feuer umgebenen Kugel der Fixſternhimmel, dann die Planeten, mit der Sonne und dem Monde, die Erde und Gegenerde, letztere zur Ausfüllung der heiligen Zehnzahl vorausgeſetzt. Die Erde, lehrten ſie, bewege ſich um das Centralfeuer, deſſen Licht ihr durch die Gegenerde verborgen bleibe, und nur durch die Sonne vermittelt ihr zukomme. Ob dieſe ihr Licht ausſchließlich vom Centralfeuer oder zugleich vom Feuer des Umkreiſes erhalten ſoll, iſt zweifelhaft [73]). Andre Pythagoreer nahmen die Gegenerde für den Mond, wir wiſſen nicht [74]), wie damit die Zehnzahl in Einklang bringend. Wir übergehen was ſonſt noch über die pythagoriſchen Anſichten von der Lage der Erde gegen Sonne und Centralfeuer, von der Neigung der Erdbahn gegen die Sonnenbahn, von Sonnen- und Mondfinſterniſſen, von der Umlaufszeit des Fixſternhimmels und dem großen Jahre, von den einzelnen Geſtirnen u. ſ. w. berichtet wird [75]). Wie viel Willkürliches und Irriges in ihren aſtronomiſchen Angaben ſich auch findet, durch ihre Lehre von der Bewegung der Erde, die demnächſt Hiketas als Axenbewegung faßte [76]), haben ſie den erſten Anſtoß zur Beſeitigung der Vorausſetzung, die Erde ruhe in der Mitte der Welt, und zur Entdeckung des Kopernikaniſchen Weltſyſtems gegeben. Das die Welt umgebende Unbegrenzte dachten ſie ſich als hauchartig und ſcheinen über die Entſtehung des erſten ausgedehnten Eins nur dunkel oder in verſchiedener Weiſe ſich ausgeſprochen zu haben (72).

Indem die Pythagoreer davon ausgingen daß Höhe und Tiefe

---

73) Achill. Tat. In Arat. prolegg. 19 leitet es vom Feuer des Umkreiſes ab, und Martin sur le Timée, ſo wie Böckh über d. kosmiſche Syſtem des Plato S. 94, wollen ausgleichen durch Verbindung dieſer Angabe mit der andren.

74) Simpl. l. l. (71).

75) ſ. Zeller S. 308 ff.

76) Cic. Acad. II, 39, nach Theophraſt. — vgl. Diog. L. VIII, 85. Böckh's Philol. S. 122 und über d. kosm. Syſtem Plato's 122 ff.

der Töne von der Schnelligkeit der Bewegung abhänge, ſetzten ſie voraus daß die ſtets bewegten Geſtirne tönen müßten, und zwar um ſo mehr, je größere Maſſen ſie bildeten[77]). Durch die Anwendung ihrer Lehre von der Oktave glaubten ſie dann die verſchiedenen Intervalle derſelben in den verſchiedenen Entfernungen der Geſtirne vom Centralfeuer, gleich dem davon abhängigen Grade der Schnelligkeit ihrer Bewegungen, und damit zugleich die Harmonie oder Oktave, am Himmelsgebäude nachweiſen zu können. Sie hielten ſich in der Durchführung dieſer Annahme zunächſt, wenn nicht ausſchließlich, an die ſieben Planeten, betrachteten die Entfernung der Erde vom Monde als den Ton und beſtimmten danach die Entfernung der Sonne vom Monde zu $2^1/_2$ Tönen, die des Fixſternhimmels von der Sonne zu $3^1/_2$ Tönen (Quarte und Quinte). Doch laſſen die theilweiſe hiervon abweichenden Angaben der Berichterſtatter wohl wiederum auf verſchiedene Durchführungsweiſen jener Annahmen ſchließen. Die Sphärenharmonie ſoll den Menſchen nicht vernehmbar ſein, weil ſie von der Geburt an daran gewöhnt ,ob er weil unſre Organe den gewaltigen Tönen nicht gewachſen ſeien. Neuere wollen die Begabung für die Sphärenmuſik beſonders Bevorzugten, wie dem Pythagoras ſelber, vorbehalten[78]). Dieſer Vorſtellungsweiſe kam die Ueberzeugung fördernd entgegen, daß das Himmelsgebäude eine Harmonie darſtelle und daß was dem Auge erkenndar ſei, auch für das Ohr vorhanden ſein müſſe[79]). Doch erblickten ſie dieſe harmoniſche ſich ſelber gleich bleibende Ordnung zunächſt in dem Weltraum zwiſchen dem umgebenden

---

77) Ar. de Caelo II, 9. — Ueber das Nähere und die Abweichungen der verſchiedenen die Sphärenmuſik betreffenden Angaben ſ. Böckh in d. Studien v. Daub u. Kreuzer III, 87 ff. Martin Études sur le Timée II, 37 ff. und Zeller S. 312 ff.

78) Den erſten Grund gibt Ariſtoteles l. l. an, den zweiten Porphyrius (wohl auch Archytas) in Ptolem. Harm. 257. vgl. p. 236, den dritten Simpl. in Ar. de Caelo Schol. 496, b, 11 und Cicero, Somn. Scip. c. 5.

79) Ar. Metaph. I, 5. 986, 2. — Plat. de Rep. IV, 430, d. vgl. Archyt. b. Porphyrius l. l. p. 236.

Feuer, wahrſcheinlich mit Inbegriff des Fixſternhimmels, bis zu dem Gebiete des Werdens und der Veränderung um die Erde herum [80]), und nannten jenen Kosmos [81]) in engerer Bedeutung, während ſie das terreſtriſche Gebiet als Uranos und das umgebende Feuerartige, wohl mit Einbegriff des Centralfeuers als Olympos bezeichneten. Stobäus (80) faßt es als Lauterkeit (εἰλικρίνεια) der Elemente, Ariſtoteles als den unendlichen Hauch, welcher in das Himmelsgebäude eindringe, ſo daß dieſes mit jenem zugleich das die Dinge und ſelbſt die Zahlen trennende Leere einhauche [82]), daher es denn auch anderweitig geradezu das Leere genannt wird, deſſen Unendlichkeit Archytas zu erweiſen verſucht hatte [83]). Auch die Zeit ward darauf zurückgeführt, welche Andre wiederum die Sphäre des Weltalls nannten [84]). Dieſes unendliche Umgebende ſcheinen ſie ſich, im Rückgang auf die joniſchen Phyſiologen, als den Inbegriff alles noch nicht zur Beſtimmtheit des Daſeins gelangten vorgeſtellt zu haben.

8. Wiewohl wir den pythagoriſchen Urſprung der Lehre von der Weltſeele zu bezweifeln nicht Grund haben, ſo vermögen wir doch nicht anzugeben, wie weit ſie gediehen ſein mochte als Plato im Sinne der Zahlenlehre ſie ausbildete; und da die ariſtoteliſche Kritik nur auf dieſe Ausbildung ſich bezieht, ſo dürfen wir mit

---

80) Philol. b. Stob. I, 420. Böckh 167 f. τὸ μὲν ἀμεταβολον „ἀπὸ τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς μέχρι σελάνας" περαιοῦται, τὸ δὲ μεταβάλλον „ἀπὸ τᾶς σελάνας μέχρι τᾶς γᾶς" κτλ. Ohne Benamung und mit Uebergehung der oberſten Region, des Olympos, Stob. Ecl. I, 488. vgl. Böckh's Philol. 94. Die von Kriſche, Forſchungen S. 115, gegen die Bezeichung Uranos erhobenen Bedenken beſeitigt Zeller S. 320, 3.

81) In weiterer Bedeutung nennt Philolaus fr. 1 das Weltall κόσμος. — Ueber das Oben und Unten, Rechts und Links ſ. Böckh's Philol. S. 90 ff. und d. kosmiſche Syſtem S. 120 ff., ſo wie Zeller S. 318 f.

82) Arist. Ph. IV, 6. 213, b, 22. — ib. III, 4. 203, 6. Stob. Ecl. I, 380.

83) Simpl. in Phys. 108. Schol. 362, 21, nach Eudemus.

84) Stob. Ecl. I, 380. — Arist. Phys. IV, 10. 218, 33 u. Simpl. 165. vgl. Plut. Plac. I, 21 u. ſ. w.

Wahrſcheinlichkeit annehmen daß eine ähnliche von Pythagoreern ins Einzelne durchgeführte nicht vorlag. Philolaus bezeichnet ſie als die das Ganze bis zum Monde umfaſſende Seele, und das Gebiet des immer Bewegten als Gebiet, oder wie ſonſt d. W. (*ἀνάχωμα*) zu überſetzen ſein mag, des Geiſtes und der Seele. Wenn wir auch dahin geſtellt ſein laſſen, ob der Geiſt von der Seele entſchieden geſondert und der Gottheit vorbehalten werden ſoll, augenſcheinlich wird als urſprüngliche Wirkungsſphäre des einen und des andren das Gebiet des Unveränderlichen, der Kosmos, bezeichnet; doch ſoll auch die Welt des Veränderlichen durchweht werden, wahrſcheinlicher von der Seele als vom Geiſte [85]). Daß dieſe oder dieſer aber vom Centralfeuer aus nach dem Umgebenden hin die Welt durchwalte, wird nicht beſtimmt geſagt [86]). Sehr wahrſcheinlich daß auch ſchon die älteren Pythagoreer die Einzelſeelen aus der Weltſeele ableiteten [87]), und ſehr wohl vereinbar damit iſt die Angabe des Ariſtoteles, Einige der Pythagoreer hätten behauptet, die Seelen ſeien die Sonnenſtäubchen, Andre ſie ſeien das was dieſe bewege [88]); ihre Zuſammengehörigkeit mit der Weltſeele wird dadurch nicht aufgehoben; mußte ja die Sonne ſchon als hervorragender Theil des Kosmos und ſofern ſie ihr Licht vom Centralfeuer, vielleicht auch von dem umgebenden Feuer, erhalten

---

85) Philol. 22. 167 *καὶ τὸ μὲν ἀμετάβολον „ἀπὸ τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς μέχρι σελάνας ... καὶ τὸ μὲν νόῳ καὶ ψυχᾶς ἀνάχωμα πᾶν, τὸ δὲ γενέσιος καὶ μεταβολᾶς .... κόσμον εἶμεν ἐνέργειαν ἀΐδιον θεῶ τε καὶ γενέσιος κατὰ συναχολουθίαν τᾶς μεταβλαστικᾶς φύσιος“.* Vorher: *ἔχει δὲ καὶ „τὰν ἀρχὰν τᾶς κινάσιός τε καὶ μεταβολᾶς ὁ κόσμος, εἷς ἐὼν καὶ συνεχὴς καὶ φύσι διαπνεόμενος καὶ περιαγεόμενος ἐξ ἀρχιδίω“.*

86) Auch Cicero (de Nat. D. I, 11) ſagt: nur animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem.

87) Cic. de Senect. 21 audiebam Pythagoram Pythagoreosque .. nunqnam dubitasse, quin ex universa mente divina animos delibatos haberemus. vgl. Sext. Emp. adv. Math. IX, 127. Plut. Plac. IV, 7, 1.

88) Ar. de An. I, 2. 404, 16.

ſollte, in näherer Beziehung zu der Weltſeele ſtehn. In ähnlicher Weiſe verhält ſichs mit der Uebertragung des Begriffs der Harmonie auf die Seele oder mit der Annahme daß ſie durch Zahl und Harmonie mit dem Körper verbunden ſei [89]). Dieſe letztere viel verbreitete und ohne Zweifel in verſchiedener Weiſe ausgebildete Annahme gehört zwar in der Form, in welcher Ariſtoteles ſie berückſichtigt und der Schüler des Philolaus bei Plato ſie entwickelt, als Zahl oder Harmonie des Körpers [90]), ſchwerlich den ächten Pythagoreern an, wohl aber konnten ſie, wie von Philolaus berichtet wird, behaupten, die Seele werde dem Körper nach Zahl und nach unſterblichem unkörperlichem Einklang eingefügt [91]). Die Selbſtbewegung der Seele haben ſie noch nicht ausgeſprochen und noch weniger ſie, wie Xenokrates, eine ſich ſelber bewegende Zahl genannt [92]).

Die Pythagoreer ſollen nicht blos das vernünftige Seelenweſen vom vernunftloſen unterſchieden haben, ſondern auch Urheber der Sonderung von Vernunft, Zornmuth und Begierde, oder Geiſt, Gemüth (*φρένες*) und Zornmuth, ja der platoniſchen Viertheilung des Auffaſſungsvermögens in Geiſt, Wiſſenſchaft, Vorſtellung und Wahrnehmung geweſen ſeien [93]). Doch finden ſich dieſe Angaben nur bei neueren Schriftſtellern und in gefälſchten pythagoriſchen Bruchſtücken. Beſſer beglaubigt was aus dem Buche des Philolaus von

---

89) Ar. Polit. VIII, 5 extr. *διὸ πολλοί φασι τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχήν, οἱ δ' ἔχειν ἁρμονίαν.*

90) Ar. de Anima I, 4 pr. Phaede 85, a.

91) Claudian. Mam. de statu animae I, 7 (b. Böckh S. 177) anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam. vgl. Ioh. Phil. in Arist. de Anima B, 15. Macrob. in somn. Scip. I, 14.

92) Ar. de An. I, 4 unterſcheidet von den Pythagoreern: *ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὐτὸ κινοῦν*, und als Urheber dieſer Annahme, die nur Plut. Plac. IV, 2 und andre gleich wenig zuverläſſige Schriftſteller den Pythagoreern zuſchreiben, wird Xenokrates von vielen Andren bezeichnet und von Ariſtoteles wenigſtens nicht den Pythagoreern beigelegt.

93) vgl. Zeller S. 324.

der Natur angeführt wird: der dem Menſchen eigenthümliche Geiſt habe ſeinen Sitz im Gehirn: was ihm mit den Thieren gemein ſei, Leben und Empfindung, im Herzen, die auch auf die Pflanzen ſich erſtreckende Anwurzelung und Keimung im Nabel, die über die ganze Natur verbreitete Zeugung in den Geſchlechtstheilen [94]).

Wie dürftig auch was wir mit einiger Sicherheit von der Pſychologie der Pythagoreer erfahren, ihre Ueberzeugung von der Unkörperlichkeit und der Unſterblichkeit der Seele ſpricht ſich in den Worten des Philolaus aus [95]): „es bezeugen die alten Theologen und Wahrſager daß wegen gewiſſer zu büßender Verſchuldungen (*διά τινας τιμωρίας*) die Seele mit dem Körper zuſammengejocht ward und wie in einem Grabdenkmal beſtattet". Ob die im platoniſchen Gorgias daran geknüpfte Vergleichung der Begierden mit einem durchlöcherten Faß und die ſpielende Etymologie (*πίθος* von *πιθανόν*) ihm auch gehöre [96]), wollen wir dahin geſtellt ſein laſſen. Aber eben weil von der Gottheit zur Strafe in dem Körper, wie in einem Gewahrſam (*ἔν τινι φρουρᾷ*), eingeſchloſſen, ſoll ſie nach Philolaus' Lehre, nicht eigenmächtig ſich befreien [97]), vielmehr den Körper lieben, weil er ſie in Stand ſetze der Sinne ſich zu bedienen, um demnächſt im Kosmos eines unſterblichen Lebens theilhaft zu werden. Wer eigenmächtig die Banden des Körpers zerreißt, ſoll um ſo größere Qualen erleiden [98]). Daran knüpften ſich Annahmen über die Strafen im Tartarus [99]), deren ſchon Ari-

---

94) Theolog. arithm. 22, b. Böckh S. 159.

95) bei Clem. Al. Strom. III. u. A. ſ. Böckh S. 181. vgl. Plat. Cratyl. 400, b. Gorg. 493, a.

96) Plat. Phaedo 62, b. Klearch b. Athen. IV, 157 c nach einem Pythagoreer Eurytheus. vgl. Cic. de Senect. c. 20. Somn. Scip. c. 3.

97) ſ. Böckh S. 177 ff.

98) nach Eurytheus l. l. bei Böckh 180.

99) Arist. Anal. post. II, 11. 94, b, 32, wo allerdings wohl die Sünder, nicht die Titanen, die im Tartarus durch Donner zu ſchreckenden ſind, vgl. Ritters Geſch. d. Philoſoph. I, 425. Nach Dantes ſchöner Dichtung, ertönt Donner, wenn bei einer Seele das Bewußtſein vollendeter Läuterung eintritt, ſ. Purgat. XXI, 58 sq.

ſtoteles erwähnt. Danach betrachteten die Pythagoreer, gleichwie der ihnen hierin ſich anſchließende Empedokles, die von ihnen angenommene Seelenwanderung oder Metempſychoſe als einen Läuterungsprozeß, vermittelſt der Wanderung durch eine Reihe von Menſchen- oder Thierleibern. Sie muß früh von den Pythagoreern ausgebildet ſein und ward ſchon von Xenophanes, Empedokles, dem Dichter Jon aus Chios mehr als die andren pythagoriſchen Lehren beachtet. Auch die daran ſich knüpfende von Plato berückſichtigte und noch jetzt im griechiſchen Volksglauben lebende Vorſtellung, daß die Seelen nach dem Austritt aus dem Körper in der Luft umherſchwebten [100]), mag bei alten Pythagoreern ſich gefunden haben. Wie weit übrigens Plato in ſeinen mythiſch gehaltenen Annahmen über den Zuſtand nach dem Tode, den Pythagoreern ſich angeſchloſſen, iſt ſchwerlich mit Beſtimmtheit auszumitteln.

9. Wiewohl wir überzeugt ſind daß der Gottesbegriff ein nothwendiger Beſtandtheil in der Theorie der Pythagoreer war, ſo wollen wir doch keineswegs in Abrede ſtellen daß ihm außerhalb dieſer Theorie gelegene, dem Volksglauben entlehnte Vorſtellungen ſich anſchloſſen. So in ihrem Glauben an Dämonen und ihre Erweiſungen durch Offenbarungen, die über den Bereich unſrer natürlichen Fähigkeiten hinausreichten [101]). In ähnlicher Weiſe verhält ſichs mit ihrem Polytheismus; einerſeits haben ſie in ihrer Theorie zu dem Begriffe eines ewigen, einigen, unveränderlichen göttlichen Weſens ſich erhoben, andrerſeits ſchließen ſie ſich dem Apollokultus, gleichwie dem Kultus der Orphiker an und lieben es von den Göttern des Volksglaubens eine ſymboliſche Anwendung zu machen [102]); wie weit ſie dabei ihn zu läutern beſtrebt geweſen, erſieht man nicht aus den dürftigen Anführungen.

---

100) Alexand. b. Diog. VIII, 31. vgl. Plat. Phaedo 81, d.

101) Schon Philolaus fr. 18 unterſcheidet Göttliches u. Dämoniſches. vgl. Aristoxen. b. Stob. Serm. LXXIX, 45. Alex. b. Diog. VIII, 32 u. A. — Aristox. b. Stob. Ecl. I, 206. Alex. l. l. — Philolaus in d. Eth. Eudem. II, 8 extr. *εἶναί τινας λόγους κρείττους ἡμῶν.*

102) ſ. Zeller S. 287, 1. 303. 334, 1.

10. Einen entſchieden religiöſen Charakter hatte ihre Ethik, dürftig an wiſſenſchaftlich gefaßten Lehren, reich an innerem ſittlichen Gehalt. Das Leben ging auch hier der Wiſſenſchaft voran. Sittliche Reinigung und Vervollkommnung war ihnen Lebensaufgabe, die Tugend Vorſtufe zur Weisheit [103]), ihr Endziel, ſich Gott zu verähnlichen [104]). Ihrer rein ſittlichen Geſinnung ohngeachtet mußten ihre begrifflichen Beſtimmungen ſehr unzureichend bleiben [105]). Zurückführung der Tugend auf Zahlbeſtimmungen, wie die der Gerechtigkeit, ließ das eigenthümliche Weſen derſelben außer Acht. Auch den Satz, die Tugend ſei Harmonie, der wenn gleich erſt von Alexander und jüngeren Schriftſtellern angeführt, für altpythagoriſch gelten kann, war mehr geeignet die Aufmerkſamkeit auf die beſonderen individuellen Verhältniſſe zu ſchärfen als für Ableitung allgemeingültiger ſittlicher Beſtimmungen. Wenn Heraklides der Pontier ſagte, die Pythagoreer hätten die Glückſeligkeit als Wiſſenſchaft von der Vollendung der Tugenden der Seele bezeichnet [106]), ſo findet das dem Sinne nach einige Gewähr in den Worten des Philolaus (103), denen zufolge die Weisheit der Tugend übergeordnet und jene dem nach ewigen Geſetzen geordneten Kosmos, dieſe dem ſublunariſchen Gebiete der Veränderungen zugewieſen wird. Nur wer durch den Läuterungsproceß der Seelenwanderung zur Vollendung der Tugenden gelangt, ſollte, mochten ſie annehmen, zu der den Göttern vorbehaltenen höheren göttlichen Erkenntniß (Philol. fr. 2), d. h. zur Weisheit gelangen. Wie ernſt ihr Streben nach ſittlicher Läuterung war, zeigen beſonders ihre von Ariſtoxenus [107]) aufgezeichneten Mahnungen zur Ehrfurcht gegen die Göt-

---

103) Philol. nach Stobäus b. Böckh 95 *περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίγνεσθαι τὴν συφίαν, περὶ δὲ τὰ γιγνόμενα τῆς ἀταξίας τὴν ἀρετήν, τελείαν μὲν ἐκείνην, ἀτελῆ δὲ ταύτην.*

104) ſ. Zeller S. 383, 3.

105) Magn. Mor. 1, 1. 1182, 12 *τὰς γὰρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνάγων (ὁ Πυθαγόρας) οὐκ οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο.*

106) Clem. Al. Str. II, 417.

107) Aristox. b. Stob. Serm. LXXIX, 45. XXXIII, 49. CI, 4.

ter und Dämonen, zur Verehrung der Aeltern, zur Treue und Verträglichkeit in der Freundſchaft, zur Dankbarkeit und Mäßigung, zur Wiſſenſchaft; — gleichwie was ſie über die Nothwendigkeit des Staates, über das Verhältniß der Obrigkeit zu den Unterthanen und über Liebe zum Vaterlande und ſeine Geſetze ausſprachen. Dieſe ſittliche Geſinnung der älteren Pythagoreer verleugnete ſich auch nicht bei den neueren, wie die Bruchſtücke untergeſchobener pythagoriſcher Schriften und ſelbſt das goldene Gedicht und die dem Pythagoras in den Mund gelegten Reden zeigen, während die in jenen Bruchſtücken hinzugefügten Verſuche zu wiſſenſchaftlicher Begründung theils unbedeutend theils mit Beſtandtheilen der peripatetiſchen und ſtoiſchen Ethik verſetzt ſind.

So unvollſtändig wir von den verſchiedenen Formen unterrichtet ſind, in denen die pythagoriſche Zahlenlehre ſich ausbildete, eben ſo wenig genau laſſen ſich die Verſuche verfolgen, ſie der joniſchen Phyſiologie anzunähern. Von dem Arzt Alkmäon aus Kroton wagt ſelbſt Ariſtoteles nicht zu beſtimmen, ob er ſeine Lehre von den Gegenſätzen den Pythagoreern oder dieſe ſie ihm entlehnt hätten. Die Gegenſätze aber zwiſchen denen alles Menſchliche ſich bewegen ſollte, hatte Alkmäon [108]) ohne den Verſuch ſie auf eine geſchloſſene Anzahl zurückzuführen, nur im Allgemeinen bezeichnet, wahrſcheinlich zur Veranſchaulichung ſeiner Annahme, daß die Geſundheit im Gleichgewicht der gegenſätzlichen Kräfte beſtehe. Dem auf das Gebiet der Gegenſätze angewieſenen Menſchlichen ſtellte er das Göttliche des Himmels und der ewig

---

vgl. Stob. Ecl. I, 206. Auch Porphyr v. Pyth. 38. Diog. VIII, 23. Jambl. v. Pyth. 101 ff. hatten das hierhergehörige vom Ariſtoxenus (*Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις*) entlehnt.

108) Metaph. I, 5. 986, 27. Ueber die einzelnen Lehren des Alkmäon ſ. Zeller 356 ff.

kreiſenden Geſtirne entgegen, an deren Bewegung theilnehmend auch die Seele unſterblich ſein ſoll[109]), d. h. ohne Zweifel die menſchliche, deren Eigenthümlichkeit, im Unterſchiede von dem bloßen Lebensprincip, er in das der bloßen ſinnlichen Wahrnehmung nicht zukommende Verſtändniß ſetzte[110]).

Von Hippaſus ſagt uns Ariſtoteles blos daß er das Feuer für das Princip der Dinge gehalten; als Pythagoreer oder unächten Pythagoreer bezeichnen ihn nur Spätere. Von ſeiner Theorie der Tonverhältniſſe wird nach Hörenſagen berichtet[111]). Ob oder wie weit er die Abſicht gehabt die pythagoriſche Annahme eines den Mittelpunkt und den Umkreis der Welt bildenden Feuers auf die heraklitiſche Lehre zurückzuführen, wiſſen wir nicht[112]).

Zuverſichtlicher können wir behaupten daß Ekphantus, einer der jüngſten Pythagoreer, die Einheiten der Pythagoreer als materielle Atome gefaßt und einen ſie trennenden leeren Raum angenommen, jedoch darin von den Atomikern ſich entfernt und dem Anaxagoras angenähert habe, daß er den Atomen nicht nur außer der

---

109) Plut. Plac. V, 30. — Diog. L. VIII, 83. Cic. de Nat. Deor. I, 11. — Ar. de An. I, 2. 405, 29.

110) Theophr. de Sensu 25 . . . ὁ ἄνθρωπος μόνος ξυνίησι, τὰ δ' ἄλλα αἰσθάνεται μὲν οὐ ξυνίησι δέ.

111) Metaph. I, 3. 984, 7. Sext. Pyrrhon. III, 30 u. A. Nach Clem. Cohort. 42, o fall er das Feuer als Gottheit gefaßt, noch Simpl. in Phys. 6, a die Dinge aus dem Feuer durch Verdünnung und Verdichtung abgeleitet, noch Tertul. de An. 5 und Theodoret Cur. gr. aff. V, 20 die Seele für feuriger Natur, nach Simpl. l. l., Diog. VIII, 84 und Theodoret. IV, 5 die Welt für ewig bewegt, begrenzt und in periodiſcher Umgeſtaltung begriffen gehalten haben.

112) Demetrius Magnes hatte behauptet, Hippaſus habe keine Schrift hinterlaſſen, Diog. L. l. l. und Theo Smyrn. Mus. c. 12 ſpricht von den ihm beigelegten Tonverhältniſſen nur mit einem φασί. Dieſe nennen ihn einen Pythagoreer, Jambl. v. Pyth. 81 u. A. einen unächten Pythagoreer.

113) Ueber Ekphantus Stob. Ecl. I, 308. 448. 496. Hippolyt. adv. Haer. p. 19.

Größe und Geſtalt auch Kraft (δύναμις) beilegte und daß er als Princip der Bewegung und Weltordnung den Geiſt betrachtete. Er ſoll mit dem Pontiker Heraklides und mit Hiketas Bewegung der Erde um ihre Axe angenommen haben [114]).

Wir haben geſehn wie Xenophanes von der ohne Zweifel pythagoriſchen Seelenwanderungslehre Kunde hatte, Heraklit aller Wahrſcheinlichkeit nach von Anaximander und den andren Phyſiologen Milets wußte und wie er des Pythagoras und Heraklits erwähnte. Auch erfahren wir daß der alternde Solon mit Bewunderung die Oden Sapphos hörte [1]), daß die Piſiſtratiden nicht blos Sorge trugen die homeriſchen Geſänge und die ſogenannten theologiſchen Dichtungen ſammeln und bearbeiten zu laſſen, ſondern daß auch Hipparch Dichter, wie Anakreon, Simonides und Laſus nach Athen einlud [2]), gleichwie Hiero von Syrakus, die theſſaliſchen Aleuaden u. a. Herrſcher, Dichter um ſich zu verſammeln liebten. Ohngleich lebhafter noch muß der litterariſche Verkehr in der erſten Hälfte des fünften Jahrhunderts vor unſrer Zeitrechnung geworden ſein. Meliſſus kannte ohne Zweifel das Lehrgedicht des Parmenides und wohl auch das des Xenophanes; Anaxagoras außer der Lehre der Eleaten aller Wahrſcheinlichkeit nach das Lehrgedicht des Empedokles und vielleicht die Anfänge der Atomiſtik; Empedokles iſt nicht nur vertraut mit der Lehre und dem Gedichte des Parmenides, ſondern bleibt auch von einzelnen pythagoriſchen Lehren nicht unberührt und hatte wahrſcheinlich Kunde von der heraklitiſchen Theorie. Diogenes von Apollonia und Archelaus haben das Buch des Anaxagoras vor Augen, welches ja überhaupt zu Sokrates' Zeiten ſchon in weiten Kreiſen Verbreitung

---

114) Hippol. a. a. O. Plut. Plac. III, 13, 2.

1) Stob. Serm. XXIX, 28.

2) Plat. Hipparch. 228, b.

gefunden haben muß; und dem Demokrit endlich war ſchwerlich irgend eine Richtung der früheren Philoſophie fremd.

Aber nicht nur unter den Philoſophen des Zeitraumes fanden vielfache Wechſelbeziehungen, ſei es durch Bücher oder mündliche Ueberlieferung, ſtatt, ſondern auch die Dichter dieſer Periode konnten ſich dem Einfluß der Philoſophie nicht entziehen. Während die dem vorangegangenen Jahrhundert angehörigen der Philoſophie gewiſſermaßen entgegenkommen und von demſelben Triebe ergriffen mit dem über die Welt der Erſcheinungen hinaus Liegenden zu verkehren, durch Vertiefung des Gottesbewußtſeins und durch ihre Reflexionen über Sitte und Staat, demnächſtige wiſſenſchaftliche Bearbeitung anbahnen: finden wir von Anfang des fünften Jahrhunderts an bei ihnen mehr oder weniger Kenntniß philoſophiſcher Theorien und Hinneigung dazu. So am augenſcheinlichſten bei Epicharmus [3]), der unter Gelo (Ol. LXXIII, 2) und Hiero (Ol. LXXVII, 1) und wahrſcheinlich ſchon ohngleich früher, als Komödiendichter in Syrakus aufgetreten war [4]). Wenngleich die Behauptung eines uns nicht weiter bekannten Alkimus [5]), Plato habe von dem ſiciliſchen Dichter Manches entlehnt, namentlich die Unterſcheidung der Gebiete des Sinnlichwahrnehmbaren und des Intelligibelen und die daran ſich knüpfende Ideenlehre, theils auf interpolirten, theils auf willkürlich gedeuteten Verſen des Dichters

3) C. I. Grysar, de Doriensium comoedia quaestiones vol. I. Colon. 1828. Polman Kruseman, Epicharmi fragmenta. Harlemi 1834. Welckers kleine Schriften I, 271 ff. L. V. Schmidt, quaestiones Epicharmeae. Bonnae 1846. Mullach, fr. ph. Graec. 135 sqq.

4) Schmidt a. a. O. 20 sq.

5) Diog. L. III, 9—17 gibt zugleich mit der Annahme des Alkimus die von dieſem dafür angeführten Verſe des Epicharmus, theils trochaiſch katalektiſche Tetrameter, theils jambiſche Trimeter. Die Aechtheit der erſteren hat Schmidt a. a. O. p. 6 sqq. durch Vergleichung mit unbezweifelt ächten bei Athenaeus, aus metriſchen Gründen nachgewieſen und von den Trimetern gezeigt, daß ſie in metriſcher Beziehung dem Epicharmus ganz wohl eignen konnten, ohne Interpolation derſelben in Abrede zu ſtellen.

beruhte [6]), ſo iſt doch nicht zu verkennen, daß Epicharmus in den Theorien der Eleaten (des Xenophanes und Parmenides) wie des Heraklit, wahrſcheinlich auch in den pythagoriſchen wohl bewandert, in einigen ſeiner Komödien die beiden erſteren, jedoch mit Vorliebe für die heraklitiſche, gegen einander ſtreitend aufführte, d. h. Angriff und Vertheidigung verſchiedenen Perſonen zuwies [7]). Kennt-

---

6) Für die Behauptung des Alkimus, Plato habe die Entgegenſetzung des Sinnlichwahrnehmbaren und Intelligibelen vom Epicharmus entlehnt, wird kein Beleg angeführt; mochte ſich aber auch eine entſprechende Unterſcheidung bei dem Dichter finden, ſo war ſie ohne Zweifel der eleatiſchen Lehre entnommen. Die für den epicharmiſchen Urſprung der Ideenlehre geltend gemachte Stelle (v. 195 ff. bei Mullach) ſcheint beſtimmt geweſen zu ſein zu veranſchaulichen daß die Tugend lehrbar ſei und die urſprüngliche Beſtimmtheit des Guten vorausſetze, gleichwie die Fertigkeit im Flötenſpiel oder irgend einer andren Kunſt, dieſe ſchon vorausſetze:

οὐκ ὦν δοκεῖ
οὕτως ἔχειν (τοι) καὶ περὶ τἀγαθοῦ; τὸ μὲν
ἀγαθόν τι πρᾶγμ' εἶμεν καθ' αὑθ'· ὅστις δέ κα
εἰδῇ μαθὼν τᾆν', ἀγαθὸς ἤδη γίνεται.

Schmidt (p. 50) möchte ſtatt deſſen leſen:

τὸ γὰρ
ἀγαθὸν μαθών τις ἀγαθὸς ἤδη γίνεται.

Inzwiſchen dürfte auch das πρᾶγμα κ. αὑθ' dem in eleatiſcher Terminologie wohl erfahrenen Dichter ſchon zuzutrauen ſein, ohne daß er auch nur zu den Anfängen der platoniſchen Ideenlehre gekommen ſein müßte.

7) Den Vertreter der eleatiſchen Anſicht (v. 177), zunächſt wohl im Anſchluß an Xenophanes, deſſen Gott in populärer Weiſe in Götter verändert wird, begnügt ſich die Ewigkeit der Götter, ohne Vorausſetzung eines vorangegangenen Chaos, mit den Worten zu vertheidigen πῶς δ'; (wie ſollte doch das Chaos früher oder vielmehr zuerſt vor den Göttern geworden ſein?) ἀμάχανον γ' ἀπὸ τίνος; μηδὲν ὅ τι πρᾶτον μόλοι ‖ οὐκ ἄρ' ἔμολε πρᾶτον οὐδὲν οὐδὲ μὰ Δία δεύτερον. Ohnmöglich daß es von irgend Etwas geworden und Nichts kann zuerſt gekommen ſein, auch Nichts als Zweites. (Ein überhaupt nicht Gekommenes oder Gewordenes muß vorausgeſetzt werden.) Ein ſolches ſich ſelber Gleichbleibendes ſcheint denn auch der epicharmeiſche Eleat in dem vorangegangenen, vielleicht aus ſeinem Zu-

niß der empedokleiſchen Lehre iſt in den Bruchſtücken nicht nachweislich und aus chronologiſchen Gründen bei ihm kaum zu erwarten [8]). Natürlich konnten nur die allgemeinen Geſichtspunkte zur Sprache kommen und der Streit mußte durch Laune und Ironie gewürzt werden. Wahrſcheinlich war ein hierher gehöriges Bruchſtück demſelben Drama Odyſſeus entlehnt, aus welchem Athenäus eine lange Aufzählung von Leckerbiſſen, wie die ſiciliſchen Feinſchmecker ſie liebten, uns aufbehalten hat. Der philoſophiſche Ernſt mußte dem Ton des Komikers ſich fügen. Nach einem dritten gleichfalls von Alkimus herangezogenen Bruchſtück (die Rede wird an den göttlichen Sauhirten Eumäus gerichtet) ſoll aus dem Kunſttriebe der Thiere geſchloſſen werden, daß Alles was lebt

---

ſammenhange geriſſenen Verſe:

τάδε δ' ἀεὶ πάρεσθ' ὅμοι', οὐ διὰ δὲ τῶν αὐτῶν ἀεί,

von den Göttern auf die Welt der Dinge übertragen zu haben, ähnlich wie Xenophanes es angedeutet haben muß. Zunächſt dagegen macht dann ſein heraklitiſcher Gegner den beſtändigen Wechſel wie in Zahl- und Maßverhältniſſen, ſo auch in Bezug auf den Menſchen geltend

v. 190 *ἐν μεταλλαγῇ δὲ πάντα ἐντὶ πάντα τὸν χρόνον* u. ſ. w.

ſ. über Kritik und Erklärung dieſer ganzen ſchwierigen Stelle Schmidt a. a. O. p. 24 sqq. und Bernays im Rhein. Muſ. VIII (1853), 280 ff. Schon Plato, Theaet. 152, c, nennt unſren Dichter unter denen, welche nur Werden, kein Sein, gelten laſſen wollten. In welcher Weiſe er in ſeinen Komödien Anwendung von heraklitiſcher Lehre gemacht habe, erhellet, wie Bernays nachgewieſen hat, aus der Wendung die er nach Plut. de sera vindicta c. 15 einem zahlungsunluſtigen Schuldner in den Mund legt, daß er nunmehr ein andrer ſei als der welcher die Schulden gemacht habe. Auch v. 274 *ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός*, erinnert an Heraklit. Ebenſo v. 271 *ἐπιπολάζειν οὔτε χρὴ τὸν θυμόν, ἀλλὰ τὸν νόον.*

8) Der v. 263 ſ.

συνεχρίθη καὶ διεχρίθη, καπῆνθεν ὅθεν ἦνθεν
γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμ' ἄνω· τί τῶνδε χαλεπόν; οὐδὲ ἕν.

ſcheint jedoch von Kenntniß, wenn auch nicht der empedokleiſchen, doch der Lehre des Leukippus, zu zeugen.

an der Weisheit oder Vernunft Theil habe [9]); ein viertes (v. 213) hebt hervor wie, gleich dem Menſchen, jegliche Thierart ſich ſelber am beſten gefalle, — vielleicht mit Anſpielung auf die bekannten, gegen den Anthropomorphismus gerichteten Verſe des Xenophanes. Von ſeinen, wie es heißt, über Phyſiologie, Arzneikunde und Ethik ſich verbreitenden Gnomen [10]) beſitzen wir nur dürftige Bruchſtücke, die den Geiſt des ſittlich religiöſen Aufſchwungs jener Zeit athmen, ohne die Eigenthümlichkeit ſeiner Geiſtesrichtung zu charakteriſiren [11]). Leider haben Athenäus u. A., denen wir den größeren Theil der Bruchſtücke verdanken, was in's Gebiet ſicilischer Schlemmerei gehört, für mittheilungswerther gehalten als das der Sphäre des Gedankens Angehörige. Wie hoch Epicharmus als Komiker ſtand, zeigen die Urtheile Plato's und andrer Achtung gebietender Alten über ihn.

Ganz anders zeigt ſich die Einwirkung der Philoſophie auf die Poeſie bei Epicharmus' großen Zeitgenoſſen, Pindar und Aeſchylus. Sie tritt weder durch entſchiedenen Anſchluß an dieſe oder jene der damahligen philoſophiſchen Theorien, noch durch Diskuſſion derſelben hervor. Zwar hat erſterer mit entſchiedenſter Ueberzeugung die ſeinem tief ſittlich religiöſen Sinn ſo durchaus zuſa-

---

9) v. 207 *ἀλλ' ὅσσα περ ζῇ πάντα καὶ γνώμαν ἔχει.*

v. 211 *τὸ δὲ σοφὸν ἁ φύσις τόδ' οἶδεν ὡς ἔχει*
μόνα· πεπαιδεύται γὰρ αὐταυτᾶς ὑπό.

vgl. v. 253 *νόος ὁρᾷ καὶ νόος ἀκούει· τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά.*

10) Diog. L. VIII, 78 *οὗτος ὑπομνήματα καταλέλοιπεν, ἐν οἷς φυσιολογεῖ, γνωμολογεῖ, ἰατρολογεῖ.* Unter den *ὑπομν.* ſind ſchwerlich beſondere Kommentarien zu verſtehn und das *γνωμολογεῖ* iſt wohl auf ethiſche Denkſprüche zu beziehen, vgl. Welcker a. a. O. 347 f.

11) z. B. v. 260 *θνατὰ χρὴ τὸν θνατόν, οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατὸν φρονεῖν.* — v. 295 *εὐσεβὴς νόῳ πεφυκὼς οὐ πάθοις κ' οὐδὲν κακὸν ‖ κατθανών· ἄνω τὸ πνεῦμα διαμενεῖ κατ' οὐρανόν*, ein von Clem. Alex. überliefertes Bruchſtück von zweifelhafter Aechtheit. v. 306 *εὐσεβὴς βίος μέγιστον ἐφόδιον θνατοῖς πέλει.* v. 110 *οἶμαι δ' ὡς οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἅταν ἔχων*, ſtreift an die ſokratiſche Lehre. Spuren von ſophiſtiſchen Fangſchlüſſen, ſ. v. 228. 235.

gende Lehre von der Seelenwanderung ſich angeeignet, und bei beiden möchte ſich Erklärung für eine von zwei damals im Streit mit einander begriffenen Annahmen nachweiſen laſſen, wie rückſichtlich der Frage, ob Vorzüglichkeit und Tugend urſprüngliche Gabe der Natur und Gottheit, oder irgendwie angelernt ſei [12]); und wohl begreiflich daß die von Gott begeiſterten Dichter für erſteres ſich ausſprachen: daß ſie aber irgend einer philoſophiſchen Theorie ſich angeſchloſſen hätten, läßt ſich nicht behaupten. Und doch möchte Einwirkung der Philoſophie in zwiefacher Weiſe bei ihnen ſtatt gefunden haben. Vergleichen wir ihre Dichtungen mit denen der vorangegangenen Periode, ſo weit die ſpärlich aus letzterer auf uns gekommenen Denkmäler es verſtatten, ſo können wir Fortſchritt in ſorgfältig, man darf wohl ſagen, dialektiſch durchgeführter Gliederung, kaum verkennen. Die Siegeshymnen Pindars und die Trilogien des Aeſchylus, ſo weit wir dieſe uns zu vergegenwärtigen vermögen, ſind auch in dieſer Beziehung bewunderungswürdige Kunſtwerke. Dann aber, wenngleich in den Grundzügen des Gottes- und Weltbewußtſeins den vorangegangenen lyriſchen Dichtern ähnlich, ſpricht ſichs doch bei Pindar und Aeſchylus mit größerer Deutlichkeit und Beſtimmtheit und begrifflich durchgeführter aus. Pindar ſagt nichts Neues, wenn er ſingt: „Eins iſt der Menſchen, Eines der Götter Geſchlecht", gleichwie Philolaus die Gottheit als der Welt geſchlechtsverwandt bezeichnet hatte; aber ſchwerlich hat einer der Dichter vor ihm die Gottesverwandtſchaft des Menſchen gleich ihm näher beſtimmt, „ſei es durch der Vernunft Größe, ſei es durch ſchöne Geſtalt", und eben ſo wenig irgend einer die Kluft ſo beſtimmt angegeben, die immer noch zwiſchen Göttern und Menſchen befeſtigt iſt: nicht blos ſofern der Menſch eines Schattens Traum und ihm zu Theil geworden ſei das Vergängliche, Irdiſche, im Gegenſatz gegen das Ewige, Himmliſche [13]), auch nicht blos in

12) Pind. Olymp. II, 86 σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ κτλ. IX, 100 τὸ δὲ φυᾷ κράτιστον ἅπαν κτλ.

13) ſ. ob. S. 18 f.

Bezug auf den Bereich und die Sicherheit der Einſicht, ſondern weil alles Gute und Edle in ihm der Gottheit Gabe iſt [14]).

So an einer a. St.: „Gott, der Alles den Sterblichen gibt, pflanzt auch dem Geſange die Anmuth“ [15]), und das von den Göttern ſtammende wird als Bild der Ewigkeit bezeichnet [16]). Aber nicht eine nach Willkür herrſchende Macht iſt ihm die Gottheit, noch auch blindem Geſchick unterworfen: Das Geſetz iſt Gottes und der Menſchen Herrſcher [17]).

Daran knüpfen ſich die oft wiederholten Mahnungen zu frommer Ergebung in den Willen der Götter, zum Maßhalten wie überhaupt, ſo auch im Streben, zur Scheu vor der Nemeſis, der jede Ueberſchreitung des Maßes rächenden Gottheit, und Warnung gegen Uebermuth.

Eine ähnliche dialektiſche Durchführung findet ſich in der Art wie die Feier des Sieges faſt durchgängig verbunden iſt mit der Mahnung die Stärke und Tapferkeit durch die milderen höheren Tugenden zu ergänzen. Diſſens Kommentar vorzüglich hat die hierauf bezügliche Gliederung der Siegesgeſänge ins Licht geſtellt. Den eigentlichen Schlußſtein aber bildet die Anwendung, die der Dichter, lebendig überzeugt von der Unſterblichkeit des Geiſtes (16), von der pythagoriſchen Lehre der Seelenwanderung macht; es iſt ihm der Läuterungsproceß, der wenn durch Frevel und Sünde befleckt, in den Tartarus führt, wenn mit frommen Sinn durchmeſſen, zur Gemeinſchaft mit der Gottheit und zur Theilnahme am letzten Gerichte erhebt [18]).

---

14) Pyth. VIII, 96 . . *ἀλλ' ὅταν αἴγλα διόσδοτος ἔλθῃ ‖ λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰών.*

15) fr. inc. 118 (105) *θεὸς ὁ τὰ πάντα τεύχων βροτοῖς καὶ χάριν ἀοιδᾷ φυτεύει.* vgl. 119.

16) Thren. 108 (96) *καὶ σῶμα μὲν πάντων ἔπεται θανάτῳ περισθενεῖ, ‖ ζῶον δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον· τὸ γὰρ ἐστι μόνον ‖ ἐκ θεῶν.*

17) fr. inc. 146 (151) *νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς ‖ θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων.*

18) Olymp. II, 56 ff. Threni (X) 107 u. A.

Aehnliche Grundgedanken beſeelen die erhabenen Tragödien des Aeſchylus, ſind aber in die Kompoſition derſelben ſo verflochten, daß ihre Erörterung eine in dieſe Kompoſition tiefer eingehende Entwickelung fordern würde. Wir begnügen uns hervorzuheben, wie bei ihm noch entſchiedener als bei Pindar, auf Zeus die Quelle aller Macht und Weisheit auch der übrigen Götter, zurückgeführt, er als der Vollender, Allbeherrſcher, der Allmächtige und Allſchauer (παυόπτας) bezeichnet wird, als der mit deſſen Wort das Werk daſtehe, der aus ſich ſelbſt die Fülle aller Macht und Vollkommenheit beſitze, der nach altehrwürdigem Geſetze (αἶσα) die Weltordnung lenke. Die Moira iſt dem Dichter, gleichwie die Dike (Gerechtigkeit), ein Ausfluß des allwaltenden Zeus, und letztere ſeine jungfräuliche Tochter. Dem Menſchengeiſte ſchwer zu begreifen iſt das Weſen des Zeus, wer immer er ſein möge: ihm vergleichen, heißt es, kann ich Nichts, wenn ich Alles auch erwäge, außer ihn ſelbſt [19]). Das Gute iſt was den Göttern lieb iſt (ὅσιον). Zeus offenbart ſich in der göttlichen Weltordnung und in der Stimme des Gewiſſens. Ein als pantheiſtiſch bezeichnetes Bruchſtück [20]), woran man vielfach Anſtoß genommen hat: „Zeus iſt der Aether, Zeus die Erde, Zeus der Himmel, ja Zeus das All und was drüber iſt", ſcheint mir mit jenen Vorſtellungen vom Zeus ganz wohl vereinbar zu ſein; es ſpricht eben nur im Rückgang auf orphiſche Anſchauungsweiſe, das Alles durchdringende Walten des Zeus aus. Allerdings hält Aeſchylus feſt an den Ueberlieferungen des angeſtammten Götterglaubens der Griechen, ſein Zeus iſt der hiſtoriſch

19) Agamem. 140 ff. Im Uebrigen vgl. für das Vorangegangene und Folgende außer Rud. Heinr. Klauſen, Theologumena Aeschyli tragici, Berol. 1829 und K. Fr. Nägelsbachs nachhomeriſche Theologie des griechiſchen Volksglaubens, Nürnberg 1857, — vorzüglich die ſehr eingehenden Entwickelungen von G. Dronke, die religiöſen und ſittlichen Vorſtellungen des Aeſchylos und Sophokles, Leipzig 1861, — ein ſchönes Denkmal, das der früh der Erde entrückte Jüngling, nicht gebeugt durch langwierige Krankheit, ſich geſetzt hat.

20) fragm. 379.

überlieferte Gott; er verwirft nicht ſo ausdrücklich und ſcharf wie Pindar, die darin verwebten, den Begriff der Gottheit entwürdigenden Vorſtellungen; doch auch er behält ſich ſeine eigene Anſicht darüber vor [21]) und ſucht die verſchiedenen Mythen in Einklang mit einander zu bringen, wie in den Eumeniden und in der Trilogie des Prometheus, die älteren und jüngeren göttlichen Mächte zu verſöhnen. Unterſcheidet er ſich in dieſer Beziehung weſentlich von einigen der älteren Philoſophen, namentlich den Eleaten, ſo bleibt doch immer ſehr wahrſcheinlich daß Verſe, wie der xenophaniſche, „Einer der mächtigſte unter Göttern und Menſchen", Anklang in dem auf Entſchränkung des Begriffs des Zeus ſo augenſcheinlich bedachten Geiſte unſeres Tragikers gefunden habe.

Und Sophokles? ich muß mich hier auf eine Bemerkung beſchränken. Der Dichter gehört ſchon ganz und gar dem ſokratiſchen Zeitalter an, und der weſentliche Unterſchied zwiſchen ſeinen Dichtungen und denen des Aeſchylus erklärt ſich aus der in dieſer Periode zur Einkehr in ſich ſelber drängenden Richtung. Seine Perſonen ſind nicht mehr bloße Träger der tragiſchen Handlung; die Handlung ſelber ſoll aus dem Charakter, der Individualität und den Leidenſchaften der handelnden Perſonen begriffen werden [22]). Der lyriſche Theil des Chors tritt verhältnißmäßig zurück; er ſoll nicht mehr den Eindruck ausſprechen, den die Handlung auf den Zuſchauer hervorzubringen beſtimmt war, noch auch berichtigend eingreifen, vielmehr ergänzend die inneren Zuſtände veranſchaulichen, welche in dem Dialog der handelnden Perſonen nicht zu hinlänglicher Entwickelung gelangen konnten. Wiewohl Sophokles die aus der philoſophiſchen Bewegung der Zeit hervorgegangene Kunſtfertigkeit ſich angeeignet hat, ſie iſt ihm immer nur Mittel das ſittlich religiöſe Bewußtſein zur Geltung zu bringen. Wir dürfen rückſichtlich des Zwecks wie der Mittel, durch die er ihn zu erreichen ſuchte, Sophokles einen Geiſtesverwandten des Sokrates nennen, wie wenig wir auch nähere perſönliche Beziehungen unter

21) Agamem. v. 727.

22) vgl. O. Müller Geſch. d. griech. Litteratur c. XXIV, 4.

den beiden großen Zeitgenoſſen nachzuweiſen vermögen [23]). Eine ganz andre Richtung ſchlagen diejenigen ein, welche die gewonnene dialektiſche Kunſtfertigkeit zu ſelbſtiſchen Zwecken und zur Erſchütterung der ewigen Wahrheiten des Gewiſſens verwendeten, oder wenigſtens um ein augenblickliches Dafürhalten als annehmbar darzuſtellen. In erſterer Weiſe verfuhr der größere Theil der ſogenannten Sophiſten, in der zweiten, wir können es nicht läugnen, Euripides, der Nebenbuhler des Sophokles. Der heilige, gewiſſenhafte Ernſt der Geſinnung, wie er bei Aeſchylus und Sophokles zu liebender Bewunderung uns hinreißt, fehlt dem Euripides, wenngleich wir ſeine dichteriſche Begabung nicht ſo tief ſtellen möchten, wie es ſeit W. A. Schlegels ſchneidender Kritik zu geſchehen pflegt. Er iſt ohngleich mehr in die älteren philoſophiſchen Theorien eingegangen als einer ſeiner Vorgänger, namentlich in die anaxagoriſche; auch an edlen, fein zugeſpitzten Sinnſprüchen iſt er reicher als jene, und wer möchte in Abrede ſtellen, daß er kraft ſeiner in die Gemüthsbewegungen tief eingreifenden Poeſie der tragiſchſte der alten Tragiker geweſen, wie Ariſtoteles ihn nennt? Aber weder eine in ſich einhellige, in ihrer Tiefe ergriffene philoſophiſche Weltanſicht findet ſich bei ihm, noch gläubige Auffaſſung des Kerns der alten theologiſchen Ueberlieferungen. Mit ohngleich reicherem und durch große dichteriſche Begabung zuſammengehaltenen Sinn, ſteht er doch ſchon auf dem Standpunkte der Sophiſten, und ſchwer möchte es ſein ihn gegen den beißenden Spott des Ariſtophanes in Schutz zu nehmen [24]).

Zu einer ausgeführten Geſchichte der erſten Periode der griechiſchen Philoſophie würde noch Ausmittelung des Einfluſſes gehören, den ſie mittelbar oder unmittelbar auf bildende Kunſt und

---

23) Für die weitere Durchführung der religiöſen und ſittlichen Vorſtellungen des Sophokles verweiſe ich wiederum vorzüglich auf Dronke's angef. Schrift.

24) Zur Begründung des hier über Euripides Ausgeſprochenen beziehe ich mich vorzüglich auf Nägelsbach a. a. O. S. 437 ff.

andre Richtungen des Geiſteslebens geübt haben möchte. Schwer allerdings würde zu entſcheiden ſein, was Philoſophie angeregt und was aus demſelben Aufſchwung ſich entwickelt habe, dem ſie ſelber ihre Förderung verdankte. Doch dürfte ſich wohl in Einzelheiten der Einfluß der Philoſophie nachweiſen laſſen, wie in den ſchon dieſer Periode angehörigen Verſuchen des allgemeiner Einſicht in die Natur ſich rühmenden Mileſiers Hippodamus, nach allgemeinem Zahlverhältniß, und zwar dem der Dreizahl, die Anzahl der Bürger zu beſtimmen, die Stände zu gliedern, die Ländereien zu theilen, die Klaſſen der Geſetzübertretungen und Gerichte, ſo wie der Civilbehörden feſt zu ſtellen. Nicht minder ſtrebte er mathematiſche Regelmäßigkeit in der Anlage der Straßen und Plätze an und hatte den Piraeeus angelegt (oder einen Plan dazu entworfen?) [25]). Auch andre Staatstheorien, wie die auf Ausgleichung des Beſitzes gerichtete des Chalkedoniers Phaleas mag der philoſophiſche Trieb der Zeit geweckt oder genährt haben [26]). Ohngleich reichere Frucht aber hat er durch Belebung des Sinnes für Mathematik und Naturwiſſenſchaft hervorgerufen. Nicht blos waren die Philoſophen dieſer Periode ſelber Mathematiker und eifrig beſtrebt die bereits gäng und gäben Annahmen über die Natur und die Urſachen der Erſcheinungen theils mit den Principien ihrer Theorien in Einklang zu ſetzen, theils ſie nach Maßgabe derſelben umzugeſtalten, ſondern ſie regten auch den Geiſt der Beobachtung in weiteren Kreiſen an. So ſah man ein daß zu fernerem Fortſchritt in der Aſtronomie und zur Anwendung derſelben, wie für Verbeſſerung der Zeitrechnung, es zur Ausgleichung des Mond- und Sonnenjahrs, der ſorgfältigſten Beobachtung der Sonnenwende bedürfe. Schon Pherekydes ſoll ſolche Beobachtungen in einer Felshöhle von Syros, Andre auf Lesbos und Tenedos ſie angeſtellt haben, bis ſie von Phaeinos nach Athen übergeführt, Meton zur

25) Arist. Polit. II, 8 *καὶ τὴν τῶν πόλεων διαίρεσιν εὗρε καὶ τὸν Πειραιᾶ κατέτεμεν . . . λόγιος δὲ καὶ περὶ τὴν ὅλην φύσιν εἶναι βουλόμενος.*

26) Arist. ib. II, 7.

Zeit des Perikles, in Stand ſetzten ſeinen Schaltcyklus von 19 Jahren aufzuſtellen. So ward auch die früher roh empiriſch betriebene Arzneikunde durch Hippokrates' philoſophiſchen Geiſt zum Range einer Wiſſenſchaft erhoben und ſelbſt auf den Landbau ſcheint man angefangen zu haben wiſſenſchaftliches Verfahren anzuwenden. Wie weit aber in dieſer Periode die Naturwiſſenſchaften gediehen waren, wie die Beobachtung allmählig ſich erweitert und geläutert hatte, wie die Erklärungen der Erſcheinungen theils den Volksannahmen entlehnt und mit dem Princip der Theorie in Uebereinſtimmung gebracht, theils aus dieſem abgeleitet wurden, darüber fehlen uns noch eindringliche und umfaſſende, von Sachkundigen unternommene Unterſuchungen. Mögen die von dem in ſo hohem Grade dazu befähigten Herrn Henri Martin verheißenen den Freunden einer gründlichen Geſchichte des Alterthums recht bald zu gute kommen.

Doch wenden wir uns von dieſem Excurs, wenn man ſo will, zurück zur eigentlichen Geſchichte der Philoſophie und zwar zunächſt zu den Sophiſten.

Sechſter Abſchnitt.

Die Sophiſtik [1]).

Sophiſtes war urſprünglich gleichbedeutend mit Philoſoph; die entwürdigende Nebenbedeutung entſtand erſt als in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts eine Anzahl begabter aber nicht vom Streben nach Wiſſen um ſeines ſelbſt willen getriebener Männer ein Gewerbe daraus machten, zu Kenntniſſen als einem Mittel zur Erreichung äußerer und ſelbſtiſcher Zwecke anzuleiten und an die Stelle des Wiſſens bloße Kunſtfertigkeit zu ſetzen. Die in der vorangegangenen und gleichzeitigen Philoſophie unvermittelt gebliebenen Gegenſätze und der Umſchwung den das Staats- und Privatleben in den letzten Decennien vor dem peloponneſiſchen Kriege und während deſſelben erfahren, ſo wie das immer mehr in den weiteſten Kreiſen ſich geltend machende Bedürfniß einer umfaſſenderen Geiſtesbildung, als die bisherige Schulbildung ſie darbot, hatten zuſammengewirkt ein ſolches Afterbild der Philoſophie hervorzurufen. Der Vermittelungsverſuche des Empedokles, Anaxagoras und der Atomiſtik ohngeachtet, ſtanden die Lehren vom einigen, ewigen und unveränderlichen Sein und vom ewigen ſtetigen Werden als ſchroffer Gegenſatz einander gegenüber; und doch konnte man

1) Ueber die Sophiſten überhaupt ſ. J. Geel, historia critica Sophistarum, qui Socratis aetate floruerunt. Traiect. Bat. 1823. Baumhauer, disputatio literaria — quam vim Sophistae habuerint Athenis ad aetatis suae disciplinam, mores ac studia immutanda. ibid. 1844.

weder der Realität der ganzen Welt der Erſcheinungen, das eigne Subjekt darin einbegriffen, entſagen und alle Wahrheit und Wirklichkeit auf ein ſchlechthin einfaches unveränderliches Sein beſchränken, noch auch die Dinge und Weſen in die ewige Flucht des Werdens auflöſen. Was war natürlicher als daß talentreiche und ehrgeizige Männer, denen aber der Muth und die Tiefe des Geiſtes fehlte, die zu neuen glücklicheren Vermittelungsverſuchen jenes Gegenſatzes erforderlich waren, ihn für unlösbar und damit das Wiſſen für unerreichbar hielten, dagegen die durch Entwickelung der verſchiedenen Theorien gewonnene dialektiſche Fertigkeit ſich aneigneten, um ſie ihren und ihrer Schüler ſelbſtiſchen Zwecken dienſtbar zu machen? Und mußte das beweglichen und redegewandten Geiſtern nicht um ſo leichter gelingen, je weniger jene dialektiſche Fertigkeit auf feſten, aus Unterſuchungen über das Wiſſen und ſeine Formen hervorgegangenen Grundſätzen beruhte? War ja die Unſicherheit der ſinnlichen Wahrnehmung in den verſchiedenſten philoſophiſchen Richtungen anerkannt worden, der Begriff einer Vernunfterkenntniß jedoch zu keiner irgendwie feſten Geſtaltung gelangt. Hatte auch Anaxagoras durch Anerkennung des Geiſtes als höchſten Weltprincips, die Einkehr des denkenden Subjekts in ſich ſelber angebahnt, zu Beſtimmungen über den Unterſchied des kosmiſchen oder göttlichen vom ſubjektiven menſchlichen, die der Vermeſſenheit hätten wehren können erſteren in letzteren umzuſetzen, war er nicht gelangt. Und gleichwie Grundlegung einer Wiſſenſchaftslehre dieſer Periode der griechiſchen Philoſophie fehlte, ſo auch Feſtſtellung des Endzwecks und der Werthbeſtimmungen des ſittlichen Handelns; ſo daß jene Männer ungehemmt durch begrifflich gefaßte Beſtimmungen, auch das Gebiet des ſittlichen Handelns zum Gegenſtand ihrer nur auf Nutzen und Genuß gerichteten Dialektik machen konnten. Denn waren auch die Philoſophen, namentlich die Pythagoreer, von lebendigem ſittlichen Sinn beſeelt, zu wiſſenſchaftlicher Nachweiſung der ſittlichen Anforderungen und Werthbeſtimmungen war es nicht gekommen.

Der Richtung aber welche die Philoſophie in Folge des Standpunktes der vorangegangenen Entwickelungen zu nehmen in Gefahr

war, kamen die damahligen Zeitverhältniſſe fördernd entgegen. Von der einen Seite hatte das Verlangen nach wiſſenſchaftlicher Bildung, an welcher bis dahin nur die Philoſophirenden Theil genommen, bei der großen geiſtigen Belebtheit der Zeit, mehr und mehr ſich verbreitet; von der andern Seite war der alte kindliche Glaube an die Götterwelt gelockert, waren die althergebrachten Sitten und Inſtitutionen durch die Eroberungs- und Vergrößerungsſucht der einzelnen Staaten und die daraus hervorgegangene Gewöhnung die Macht an die Stelle des Rechts zu ſetzen, durch den raſchen Wechſel der Verfaſſungen kraftlos geworden, war in vielen der griechiſchen Staaten Demokratie und das Streben ſich in ihr geltend zu machen an die Stelle der früheren Ariſtokratien getreten. Man ſehnte ſich nach einer umfaſſenderen und praktiſch anwendbareren geiſtigen Bildung als die Gymnaſtik und die ältere Muſik ſie gewähren konnte; man wollte durch ſie gleichwie durch Beredtſamkeit, zu welcher theoretiſch anzuweiſen man in Sicilien begonnen hatte, in Stand geſetzt werden, in das öffentliche Leben einzugreifen. Was Wunders daher daß redefertige Männer, die mit ihrer durch Kenntniß philoſophiſcher Theorien gewonnenen dialektiſchen Fertigkeit, Anweiſung zu einer dem wach gewordenen Bedürfniß entſprechenden Geſchäfts- und Redegewandtheit verheißend, von Stadt zu Stadt ziehend, große Scharen der lernbegierigen Jugend für ſich und ihre Kunſt gewannen. Vermochten ja ihre Gegner, mehr als ſie wollten und wußten vom Geiſte der Neuerung ſelber ergriffen, ihnen keinen auf lebendigem Glauben an das Althergebrachte beruhenden Widerſtand zu leiſten. Den fruchtbarſten Boden fanden jene Männer in Athen, das nach den perſiſchen Kriegen mehr und mehr zum Mittelpunkt der geiſtigen Bewegungen Griechenlands geworden war, beſonders ſeit das attiſche Drama ſeine höchſte Blüthe erreicht hatte, und Perikles' großer Genius mit den herrlichſten Denkmälern der bildenden Kunſt die Stadt ſchmückte. Schon früher hatten Philoſophen, wie Parmenides und Zeno ſich zu ihr gewendet und Perikles, der Freund und Beſchützer des Anaxagoras, wehrte auch den Sophiſten nicht; ohne ihren Lehren zu huldigen, mochte er wohl überzeugt ſein, daß ſie nur mit geiſtigen Waffen

bekämpft werden könnten. Und hatte nicht ſchon Sokrates gegen ſie ſich erhoben? deſſen Bedeutung dem umſichtigen Blicke des Perikles ſchwerlich verborgen geblieben war. Ihren hauptſächlichſten Anhalt aber fanden die Sophiſten in den Häuſern reicher, geiſtig belebter aber ſittenloſer Bürger, wie in dem des ſeinen ehrenreichen Vorfahren nicht ähnlichen Kallias. Doch begnügen wir uns auf Curtius' [2]) ebenſo maßhaltende wie begeiſterte Schilderung der wunderbaren Zuſtände des damahligen Athens zu verweiſen.

So wie die eleatiſche Alleinheitslehre und die heraklitiſche Theorie vom ewigen ſtetigen Fluſſe der Dinge die eigentlichen Angelpunkte der älteren Philoſophie bildeten und noch immer ohne ſtichhaltige Vermittelung einander gegenüber ſtanden, ſo mußten auch ſie zunächſt und vorzüglich dem ſophiſtiſchen Mißbrauche verfallen. Letzterer durfte nur die nicht aus der Grundvorausſetzung abgeleitete ſondern aus einem von ihr unabhängigen Bedürfniß hervorgegangene Ueberzeugung vom Weltbewußtſein entzogen und in erſterer die Ununterſcheidbarkeit des Begriffs eines einzigen ſtarren Seins von dem des Nichtſeins hervorgehoben werden, um mit Hülfe heraklitiſcher Sätze zu zeigen daß Alles wahr, mithin die Willkür des einzelnen Subjekts maßgebend ſei, mit Hülfe eleatiſcher Schlußfolgerungen, daß Nichts wahr ſein könne, — zwei Behauptungen die nur in ihren Ausgangspunkten und der davon abhängigen Art der Argumentation verſchieden, in ihren Ergebniſſen und Folgerungen zuſammentreffen mußten. Denn wenn Alles was dem empfindenden Subjekte erſcheint, wahr iſt, dann auch Nichts für alle verſchiedene Subjekte wahr, und wenn Nichts wahrhaft wahr, dann bleibt nur das wechſelnde Dafürhalten des Subjekts übrig. Wir können daher nur zwei einigermaßen zu Theorien gediehene Richtungen der Sophiſtik unterſcheiden und begreifen wie dieſe in der Anwendung durchgängig zuſammentreffen mußten. Der Vertreter der heraklitiſchen Richtung iſt Protagoras, der der eleatiſchen Gorgias.

2. Protagoras aus Abdera rühmt ſich, zur Verbreitung

2) Curtius' griech. Geſchichte II, 157 ff.

der Weisheit und Tugend, mit dem damals wohl ſchon übel berufenen Namen eines Sophiſten zuerſt aufgetreten zu ſein [3]). Er ſtarb faſt ſiebenzig Jahre alt vor 408 v. Chr., vorausgeſetzt daß Euripides, der nicht über 407 oder 406 hinaus gelebt hat, im Ixion auf ihn als einen noch lebenden angeſpielt hatte. Frei [4]) ſetzt daher nicht ohne Wahrſcheinlichkeit ſeine Geburt ins Jahr 480, ſein Todesjahr in 411. Seit ſeinem dreißigſten Jahre hatte er um Lohn lehrend die griechiſchen Städte, vorzüglich Siciliens und Italiens, durchzogen [5]), und in Athen ſoll er vorzüglich vom reichen Kallias begünſtigt, auch Männer wie Perikles und Euripides [6]) für ſich gewonnen haben. Wahrſcheinlich mit Anwendung eines vom Rhetor Diopeithes um 431 bewirkten Volksbeſchluſſes auf ihn, daß wer nicht an die Götter glaube oder über die Himmelserſcheinungen Vorträge halte, als Staatsverbrecher zu verfolgen ſei, ward er der Gottloſigkeit in Athen angeklagt, ertrank auf der Ueberfahrt nach Sicilien und ſeine Schrift über die Götter ward öffentlich verbrannt [7]). Daß er Schüler des Demokrit geweſen, widerſtreitet der Zeitrechnung und findet nicht hinreichende Gewähr in der Ausſage des Epikur [8]).

Im Anſchluß an die heraklitiſche Lehre behauptete er [9]), Alles

---

3) Ueber Protagoras, Frei, quaestiones Protagoreae. Bonnae 1845. — vgl. O. Weber, quaest. Prot. Marburg. 1850. — Plat. Protag. 317, b. 349, a.

4) Frei, quaest. Protag. p. 64. So auch Hermann, de aetat. ph. ion. p. 17 und in ſ. Zeitſchrift für's Alterthum 1834 S. 365. Nur zur Bezeichnung ſeiner prahlenden Weiſe läßt Plato im Protagoras 317, c ihn ſagen: von jedem von Euch könnte ich dem Alter nach Vater ſein.

5) Plat. Meno 91, c. Hipp. mai. 282 u. A. vgl. Frei 65 sqq.

6) Plut. v. Pericl. c. 36. — Diog. IX, 54. 55.

7) Plat. Theaet. 171, d. Cic. d. N. D. I, 23. u. A. ſ. Frei 75 sq.

8) Epicur. epist. b. Diog. IX, 58 ſcheint die Quelle aller ſpäteren Angaben über das perſönliche Verhältniß des Protagoras zum Demokrit zu ſein. vgl. Frei p. 9. Zeller 733 f.

9) Plat. Prot. 152, d. 156, a. 157, a. 181, c und überhaupt die erſte Abtheilung des Dialogs.

ſei in ewiger ſtetiger Bewegung und beſtimmte den Gegenlauf der Bewegung dahin näher, daß die unzähligen Akte derſelben ſtets in eine wirkende und leidende ſich ſpalteten und dadurch die Erſcheinungen ihre Beſtimmtheit erhielten, ohne irgend Etwas an ſich zu ſein oder überhaupt nur zu ſein, und daß ſie, je nach dem Verhältniß der Bewegung als dieſes oder jenes, als wirkend oder leidend, ſich darſtellten. Mithin, ſchloß er, müſſen auch unſre Vorſtellungen und die ihnen zu Grunde liegenden Empfindungen ihren Grund im Zuſammentreffen von Bewegungen haben, deren eine unſer Organ berührend ſich wirkſam verhält und den Gegenſtand in dieſer beſonderen Beſtimmtheit erſcheinen läßt, während das Organ der leidende Faktor der Empfindung iſt. Die näheren Beſtimmungen über die verſchiedenen Arten der Empfindung ſcheint er auf die größere oder mindere Schnelligkeit der Bewegung zurückgeführt zu haben. Alles wird daher nur für das wahrnehmende Subjekt und erſcheint ihm verſchieden nach ſeiner verſchiedenen Spannung oder Bewegung, und die Dinge ſind einem Jeden das als was ſie ihm erſcheinen, d. h. der Menſch iſt das Maß der Dinge, der ſeienden wie ſie ſind, der nichtſeienden wie ſie nicht ſind [10]). Jedem alſo iſt wahr was, wie und während er es wahrnimmt, mithin ſind einander widerſprechende Sätze gleich wahr, und Belehrung kann nur in Anleitung zur Schärfung der inneren Bewegung beſtehn [11]). Unſre Hauptquelle für dieſe ſophiſtiſche Wendung der heraklitiſchen Lehre iſt der platoniſche Theaetet und ſehr zweifelhaft, ob andre Berichte und der beachtenswertheſte unter ihnen, der des Sextus Empirikus [12]), dem Buche des Protagoras (das wahrſcheinlich *Καταβάλλοντες*, nicht *Ἀλήθεια*, überſchrieben war) [13]) und nicht vielmehr dem platoniſchen Dialog entnommen waren.

---

10) Plat. Theaet. 156, c. 166, b. — 152, a u. v. A.

11) Theaet. 166, d. Nach Sext. Pyrrh. I, 218 ſoll er unterſchieden haben das *κατὰ* und *παρὰ φύσιν ἔχειν*.

12) Sext. Pyrrhon. I, 217 sqq.

13) ſ. Bernays im Rhein. Muſ. VII, 464 ff.

3. Gorgias aus Leontion[14]) kam Ol. LXXXVIII, 2 (427 v. Chr.) als Geſandter ſeiner gegen die Uebermacht von Syrakus Hülfe ſuchenden Vaterſtadt nach Athen, ſchon alternd, wie Philoſtratus ſagt[15]), und ſtarb hochbejahrt[16]) erſt nach dem Sokrates, gegen Ol. CI, 3, wie Frei zu zeigen ſucht, der ſein Geburtsjahr in Ol. LXXIV, 2 (453) ſetzt. Wenn auch nur wenig zuverläſſige Angaben ihn Schüler des Empedokles nennen, ſo deutet doch auf Bekanntſchaft mit der Phyſik deſſelben ſeine Erklärung der Farben im platoniſchen Meno (76, c). Seit er nach Athen gekommen war und von da die Städte Griechenlands als Sophiſt durchwanderte, ſcheint er die in ſeinem angeblich Ol. LXXXIV verfaßten Buche von der Natur oder dem Nichtſeienden entwickelte und ſchwerlich je ernſtlich gemeinte ſkeptiſche Theorie nicht weiter verfolgend, faſt ausſchließlich als Lehrer der Beredtſamkeit aufgetreten zu ſein. Seine mehr glänzende als vom Gedanken getragene Beredtſamkeit zog auch hervorragende Männer der Zeit an und blieb nicht ohne Einfluß auf Ausbildung der attiſchen Proſa. In den Schriften des Iſokrates und in der Rede, die Plato dem Dichter Agathon in den Mund legt[17]), iſt dieſer Einfluß nachweislich, ſchwerlich aber in dem gediegenen, inhaltſchweren Stile des Thukydides. Während ſeiner letzten Jahre ſcheint er im theſſaliſchen Lariſſa gelebt zu haben. Außer jenem Buche werden ſechs Reden und eine Rhetorik von ihm angeführt. Die unter ſeinem Namen erhaltenen zwei Schaureden (Vertheidigung des Palamedes und Lob der Helena) ſind wahrſcheinlich Nachbildungen der Eigenthümlichkeit ſeines Stils.

---

14) Foß, de Gorgia Leontino. Hal. 1824. Frei, Beiträge zur Geſch. der griech. Sophiſtik, im Rhein. Mnſ. VII, 527. VIII, 268.

15) Diodor. XII, 53. vgl. Plat. Hipp. mai. 282, b. Thuoyd. III, 86 u. A. — Philostr. v. Sophist. 492.

16) Daß G. ſehr alt geworden, ergibt ſich ſchon aus Plat. Phaedr. 261, c.; ſeine Lebensdauer wird verſchieden angegeben von 100 bis 107 J.

17) Plat. Symp. 194, e sqq. vgl. 198, c.

In jenem ſophiſtiſchen Buche wollte er zeigen 1) daß Nichts ſei, weil weder ein Nichtſeiendes (denn ſonſt wäre es zugleich ein Seiendes) noch ein Seiendes ſein könne; letzteres nicht, weil weder entſtanden noch nicht entſtanden, und in letzterem Falle unendlich, es nirgends, alſo gar nicht ſein würde. Daß es auch nicht entſtanden ſein könne, wird mit den Schlußfolgerungen der Eleaten behauptet. b) Auch weder Eins noch Vieles könnte es ſein; nicht Eins, weil dann ohne Größe und was nicht Größe habe, nicht ſei; nicht Vieles, weil Vielheit Einheit vorausſetze. Auch könnte das Seiende ſich nicht bewegen, da jede Bewegung eine Veränderung und dieſe Werden eines Nichtſeienden ſei, und weil ferner jede Bewegung eine Theilung und dieſe Aufhebung des Seienden vorausſetze. Wenn aber weder Seiendes noch Nichtſeiendes ſein kann, dann auch nicht beides zugleich (gegen Empedokles?). 2) Gäbe es ein Seiendes, ſo müßte es unerkennbar ſein, ſofern das Seiende kein Gedachtes und das Gedachte kein Seiendes, weil ſonſt alles Gedachte ein Seiendes ſein müßte, mithin falſche Vorſtellung ohnmöglich wäre. 3) Möchte es auch erkennbar ſein, ſo doch durch Worte nicht auszudrücken, da bloße Worte die Anſchauung eines Seienden nicht hervorzubringen vermöchten und Ein und daſſelbe nicht in verſchiedenen Subjekten ſein könnte.

4. So beabſichtigte Gorgias zu zeigen, daß wie der Begriff des Seienden undenkbar ſei, ſo mit ihm zugleich alle Möglichkeit zur Wahrheit und Erkenntniß zu gelangen aufgegeben werden müſſe. Zu dem Ende ſcheute er ſich nicht auf offenbare Fehlſchlüſſe, wie den des Meliſſus, ſeine Folgerungen zu bauen. Außer vom Meliſſus entlehnt er vorzugsweiſe vom Zeno ſeine Argumente und gibt den Atomikern ſtillſchweigend zu, daß ein raumloſes, körperloſes Sein undenkbar ſei. Wie aber die ſophiſtiſche Skepſis des Gorgias mit der des Protagoras zuſammenfallen mußte, zeigen auf's deutlichſte die dem Euthydemus und Dionyſodorus in dem nach erſterem benannten platoniſchen Dialog beigelegten Trug- und

18) Sext. Math. VII, 65—87. Arist. de Xenoph. Mel. et Gorgia c. 5. 6. Die Behauptung daß Nichts ſei, berührt Iſokrates, Helen. c. 3.

Fangſchlüſſe[19]). Auch ſehr möglich daß ſchon vor dem Antiſthenes der Satz daß das Eins nicht auch zugleich Vieles ſein, daher Nichts von einem Subjekte prädicirt werden könne, ſophiſtiſch ausgebeutet ward[20]). Dieſe Eriſtiker, wie die ihnen ähnlichen, ſtellen ſich, wie es gerade ihrem jedesmahligen Zwecke angemeſſen erſcheint, bald auf den Standpunkt der Eleaten, bald auf den des Heraklit; um Innehalten einer Theorie iſt es ihnen nicht zu thun, ſondern nur um blendenden und verwirrenden Schein. Ihr Zweck konnte nicht ſein zu überzeugen, ſondern nur den Gegner in Verlegenheit zu ſetzen, ihn zu widerlegen oder zu überführen. Dazu geeignete Kunſtgriffe ſollten mitgetheilt und durch Auswendiglernen von Fragen und Fangſchlüſſen eingeübt werden. Sophiſtik und Eriſtik fielen zuſammen[21]). Wie die Eriſtiker ihre Fragen ſo zu ſtellen wußten, daß jede Antwort darauf als unzuläſſig erſcheinen mußte, wie ſie namentlich Beantwortung durch Ja oder Nein, ohne nähere Beſtimmung, forderten und Gegenfragen zurückwieſen, wie ſie zu überliſten, einzuſchüchtern und zu übertäuben beſtrebt waren, wie ſie was nur innerhalb beſtimmter Grenzen gilt, verallgemeinerten, z. B. bei Begriffsbeſtimmung von Lernen und Wiſſen, und wie ſie die Zweideutigkeiten des ſprachlichen Ausdrucks ausbeuteten, — veranſchaulichen theils die platoniſchen Dialogen, namentlich der Euthydemus, theils die ariſtoteliſchen Elenchi; denn wenn letztere auch nicht blos auf Fangſchlüſſe der eigentlichen Sophiſten ſich beziehen, ſondern zugleich auf ähnliche der Antiſtheneer und Megariker, auch hin und wieder den wirklich vorgekommenen Trugſchlüſſen neue nachbilden: ſo ſpiegelt ſich doch auch in ihnen das Weſen der urſprünglichen Eriſtik unverkennbar ab.

---

19) Während jener Sophiſt in dem gleichnamigen plat. Dialog 283, e behauptet, Unwahres zu ſagen ſei ohnmöglich, weil Nichtſeiendes ſich nicht ſagen laſſe, hatte er nach Cratyl. 386, d (vgl. 429, d) den Satz aufgeſtellt, Alles ſei Allen gleicherweiſe und immer.

20) Zeller S. 764, 1 beruft ſich dafür auf Plat. Soph. 251, b. Phileb. 14, c. 15, d und Arist. Phys. I, 2. 185, b, 25.

21) Plat. Soph. 225, c. 232, b. Arist. soph. El. 33. 183, b, 36 *οἱ περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους μισθαρνοῦντες*. vgl. Isocrat. c. Soph. I, 20.

5. Läugneten die Sophiſten die Möglichkeit alles wahren Wiſſens und aller wahren Verſtändigung, ſo konnten ſie auch nicht zur Erkenntniß ſondern nur zu Fertigkeiten anleiten, d. h. wie Protagoras im platoniſchen Theaetet ſich rühmt (11), die Beweglichkeit und Sicherheit der Auffaſſung und die Schlagfertigkeit der Rede fördern wollen. Wenn ſie daher Tugend zu lehren verhießen, ſo faßten ſie den Begriff in der ja auch in der griechiſchen Sprache üblichen Bedeutung von Fertigkeit, Gewandtheit[22]). Doch verläugneten die ältern Sophiſten nicht in gleichem Maße den Sinn für Sittlichkeit wie für das Wiſſen. Nicht jede Luſt, ſondern nur die Luſt am Schönen ſoll nach Protagoras[23]) an ſich anzuſtreben und der Sinn für Gerechtigkeit und Schamgefühl den Menſchen zum Schutz gegen einander eingepflanzt ſein. Gorgias ſchilderte, ohne eine allgemeine Begriffsbeſtimmung der Tugend zu Grunde zu legen, das Eigenthümliche der Tugenden des Mannes, der Frau u. ſ. w., nicht ohne richtigen Takt für die Unterſchiede[24]). Noch entſchiedener zeigt ſich ſittlicher Sinn in dem was wir von Prodikus aus Julis auf Keos wiſſen, — in ſeinen Vorträgen über den Reichthum, über den Tod und vorzüglich in dem viel bewunderten und nachgeahmten Herakles am Scheidewege[25]). Der platoniſche Sokrates aber überführt den Protagoras, daß ihm zufolge die Tugend ihren Werth nicht an ſich haben, ſondern erſt durch den Erfolg, d. h. die Luſt, erlangen ſolle. Auch Prodikus, wenngleich von unverkennbar ſittlichem Sinne, hatte doch zur Ueber-

---

22) Plat. Protag. 318, d .. *τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περί τε τῶν οἰκείων κτλ.* ſelbſt auf Ringkraft ſoll ſichs bezogen haben, Soph. 232, d; gleichwie Euthydemus und Dionyſodorus neben der Tugend auch Feldherrnkunſt und Hoplomachie zu lehren ſich rühmten. — Im Meno 95, b heißt es vom Gorgias (*τοὺς σοφιστὰς*) *λέγειν οἴεται δεῖν ποιεῖν δεινούς.*

23) Protag. 349, c. 351, b. — 320, c sqq.

24) Arist. Polit. I, 13. 1260, 27. vgl. Plat. Meno 71, c.

25) Eryxias 395, c. — Axiochus 366 ff. Xenoph. Memorab. IV, 1 u. v. A. ſ. beſonders Welcker in ſ. kleinen Schriften II, 393 ff. Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates.

zeugung vom unbedingten Werthe der Sittlichkeit ſich noch nicht erhoben. Dieſer Mangel ſteigerte ſich bei den folgenden Sophiſten zu der Behauptung daß nur die Luſt und zwar die ſinnliche Luſt Werth für uns habe. Iſt nämlich einem jeden nur wahr was er nach Maßgabe ſeiner Empfindungen für wahr hält, ſo muß ſich's ebenſo mit dem Guten und Rechten verhalten. In Bezug auf den Staat hatte wohl ſchon Protagoras [26]) dieſe Folgerung gezogen, Hippias die Verbindlichkeit der Geſetze ihres Wechſels wegen beſtritten, da für göttliches oder Naturgeſetz nur das unwandelbare, ſtets ſich ſelber gleiche gelten könne [27]). Ueberhaupt liebten die Sophiſten den Gegenſatz von Natur und Satzung hervorzuheben [28]). Kallikles, obgleich nicht ſelber Sophiſt, doch inmitten ihrer Grundſätze, macht in dieſem Sinne das Recht des Stärkeren gegen die willkürlich von den Schwächeren zu ihrer Vertheidigung erſonnenen Satzungen geltend [29]) und der chalkedoniſche Redner Thraſymachus führt alles Recht auf den Vortheil des Herrſchenden zurück [30]). Aehnlich preiſt Polus der Agrigentiner, Schüler des Gorgias, die ſchrankenloſe, wenn auch durch die ruchloſeſten Mittel erlangte Gewalt der Herrſcher [31]).

Aus derſelben Quelle fließt die Untergrabung des religiöſen Glaubens. Hatte Protagoras geſchrieben, von den Göttern könne man nicht wiſſen weder daß ſie ſeien noch daß ſie nicht ſeien, ſo lehrte Kritias [32]), um die Menſchen, die urſprünglich gleich den Thieren ohne Geſetz und Ordnung gelebt, zu zügeln, hätte ein

---

26) Plat. Theaet. 167 c.

27) Xenoph. Memorab. IV, 4, 14. vgl. Plat. Protag. 337, c.

28) Plat. Theaet. 172, b. Arist. Elench. soph. 1. 173, 7. 2.

29) Plat. Gorg. 482 ff.

30) Plat. Rep. I, 338 ff.

31) Plat. Gorg. 470. vgl. Thraſymachus b. Plat. Rep. I, 344.

32) Plat. Theaet. 162, d. Cic. de Nat. D. I, 23. Diog. L. IX, 51. 54 ff. u. A. — Dem Kritias, einem der dreißig Tyrannen, gehören nämlich wahrſcheinlich die von Sext. Emp. adv. Math. IX, 54 erhaltenen Verſe und ſind nicht aus dem Siſyphus des Euripides entlehnt. vgl. Plut. Plac. I, 7, 2. 6, 6.

Schlaukopf zur Ergänzung der Geſetze gegen Gewaltthat, die Götter und ihre Androhung der Beſtrafung auch verborgener Schuld erſonnen. Prodikus dagegen führt den Götterglauben auf Verehrung der Sonne, des Mondes, der Sterne, der Elemente, Flüſſe und Alles deſſen zurück was dem Menſchen zum Nutzen oder Segen gereiche[33]).

Entſprechend ihrer Dialektik und Ethik, wenn man ihre willkürlichen und nicht wiſſenſchaftlich begründeten oder durchgeführten Behauptungen über das Wiſſen und die Sittlichkeit ſo nennen darf, war die Rhetorik der Sophiſten, d. h. die auf den Schein gerichtete Kunſt der Ueberredung (πειθὼ πιστευτική)[34]). Gorgias verlachte die Sophiſten welche vorgaben Tugend zu lehren und wollte nur zur Redegewandtheit anleiten[35]). Ohne über Recht und Unrecht belehren zu wollen, gaben dieſe rhetoriſchen Sophiſten Anweiſung zur Kunſt der Ueberredung theils durch eine Anzahl loſe verbundener Regeln, theils durch Einübung eines auswendig zu lernenden Schematismus von Formeln, Theſen oder Gemeinplätzen, theils durch Muſterreden[36]). Sie bezeichneten unverholen als ihren Zweck, dem Unwahrſcheinlichen Wahrſcheinlichkeit zu verleihen, die ſchwächere Sache zur ſtärkeren zu machen[37]). Da es ihnen nicht daran lag aus der Sache heraus, ſondern um die Sache herum zu reden, ſo mußten ſie freilich zunächſt des Werkzeugs der Redekunſt, der Sprache, ſich zu bemeiſtern ſuchen und wurden dadurch zu dem erſten Verſuche veranlaßt, ihren Bau grammatiſch aufzufaſſen. Schon in der Rednerſchule des Korax und Tiſias

---

33) Sext. E. Math. IX, 16. 51. Cic. de Nat. D. I, 42. vgl. Plat. Legg. X, 889, c.

34) Plat. Gorg. 454, b. 455, a.

35) Plat. Meno. ob Anm. 22.

36) ſ. Zeller 784 ff. und die von ihm angeführten Schriften, beſonders Spengel's (38) und Frei's.

37) So ſchon Protagoras, ſ. Ar. Rhet. II, 24 extr. vgl. Plat. Apol. 18, b. 19, b. Aristoph. Nub. 112 ff. 875 f. 882 ff. — Aehnlich Gorgias, ſ. Plat. Phaedr. 267, a. Gorg. 456, a. 455, a.

fanden ſich ähnliche Verſuche[38]). So unterſchied Protagoras die drei Genera, die verſchiedenen Zeitbeſtimmungen der Zeitwörter, die Arten der Sätze[39]), Prodikus die ſinnverwandten Wörter[40]), Hippias handelte vom Rhythmus und der Harmonie der Sprache. Protagoras ſcheint vorzüglich Würde der Sprache ſich haben angelegen ſein laſſen, Prodikus Wahl des Ausdrucks, Gorgias nach Prunk durch Bilderreichthum, nach Wort- und Gedankenſpielen, überraſchenden Wendungen, rhythmiſchen Wortfügungen geſtrebt und alle übrigen Sophiſten an Redefertigkeit übertroffen zu haben. Aber Glanz und Schmuck ſeiner Reden konnten den Mangel an Inhalt nicht erſetzen; ſie waren geziert und froſtig, und ſo auch die ſeiner Schule[41]). Den Thraſymachus dagegen hatte Theophraſt als Urheber einer mittleren Redegattung bezeichnet. Er gab Anweiſung auf das Gemüth zu wirken, die Affekte zu wecken und zu benutzen, handelte vom Satzbau, dem Sylbenmaß und vom äußeren Vortrag[42]), ohne jedoch zu einer wiſſenſchaftlich geſtalteten Rhetorik einen haltbaren Grund zu legen.

Endlich ſuchten die Sophiſten durch Reichthum und Mannichfaltigkeit der Kenntniſſe zu glänzen; ſo beſonders Hippias aus Elis. Mit ſelbſtgefälliger Eitelkeit rühmte er ſich, Mathematik, Aſtronomie, Phyſik, Grammatik, Rhythmik und Harmonik, Geſchichte der Heroen, Geſchichte der Städtegründung und Archäologie

---

38) Spengel, *συναγωγὴ τεχν.* 22 sqq.

39) Arist. Rhet. III, 5. 1407, b, 6 cl. Soph. 14 pr. — Diog. L. IX, 52. 53. vgl. Arist. Poët. 19. 1456, b, 15. Prot. wollte Anweiſung zur *ὀρθοέπεια* geben, Plat. Phaedr. 267, c. Cratyl. 391, c.

40) In Vorträgen *περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος.* Plat. Cratyl. 384, b. Ar. Rhet. III, 14. 1415, b, 15. Dieſe Beſtrebungen veranlaſſen Platon häufig zu gutmüthigem Spott.

41) Die die Charakteriſtik ſeiner Rhetorik betreffenden St. ſ. b. Zeller 788 ff.

42) bei Dionys Hal. Lys. 464. Demosth. 958. — Plat. Phaedr. 267, d. Arist. Rhet. III, 8. 1409, 1. III, 1. 1404, 14.

lehren zu können, und erbot ſich zugleich Anweiſung zur Anfertigung der Schuhe, Kleider u. ſ. w. zu geben [43]).

Es begreift ſich daher wie Plato den Sophiſten als einen Jäger bezeichnet, der unter dem Vorwande Tugend zu lehren, reiche Jünglinge zu fangen ſuche, oder als einen Krämer mit Kenntniſſen, die Sophiſtik als Kunſt der Täuſchung oder vielmehr als ſchmeichleriſche Afterkunſt [44]). Aehnlich nennt Ariſtoteles ſie eine Scheinweisheit oder die Kunſt durch Scheinweisheit Geld zu erwerben [45]), und beide weiſen ihr als das ihr eigenthümliche Gebiet, das des Nichtſeins oder Scheins an.

6. Zu unbefangener Würdigung der Sophiſten und ihrer Beſtrebungen müſſen wir zwei verſchiedene Standpunkte aus einander halten, den des ſittlich-politiſchen Lebens ihrer Zeit und den der Philoſophie. In Bezug auf erſteren erkennen wir gern an daß ſie nicht Urheber des beginnenden Verderbniſſes jener Zeit ſondern nur ſelber davon ergriffen waren. Luſt und Gewinn, mit Geringſchätzung der ſittlichen Anforderungen und althergebrachten Normen der Sitte und Geſetze, war längſt zur Triebfeder der Handlungen geworden, bevor die Sophiſten die Berechtigung ſolcher Triebfedern theoretiſch nachzuweiſen unternahmen. Die Redner in den Geſchichtsbüchern des Thukydides, die gewiß nicht im Sinne des edlen Hiſtorikers, ſondern ihrer Zeit ſprechen, waren großentheils ſchwerlich Sophiſtenſchüler. Wir haben nicht Recht die Sophiſten für böswillige, grundverderbte Menſchen zu halten; ſie geben nur den allgemein verbreiteten Lebensanſichten einen ſcheinbar wiſſenſchaftlichen Ausdruck; ja einige unter ihnen, wie namentlich Prodikus, ſcheinen ehrenwerthe Männer geweſen zu ſein, nur nicht im Stande über ihre Zeit ſich zu erheben, einen neuen Grund für

---

43) Plat. Hipp. mai. 285, b. 286, a. min. 368. Protag. 315, b. 318, e. 337, c. Cic. de Orat. III, 32 u. A.

44) Plat. Soph. 221, c ff. — Gorg. 463 ff. vgl. Rep. VI. 493, a.

45) Metaph. VI, 2. 1026, b, 14. XI, 3. c. 7. 1061, b, 7. c. 8. 1064, b, 26. — ib. IV, 2. 1004, b, 7. soph. El. c. 1. 161, 21. c. 11. 171, b, 27. c. 33. 183, b, 36.

Verſittlichung der Geſinnung zu legen. Doch können wir nicht verkennen daß die meiſten unter ihnen, indem ſie die Zeitanſichten formulirten und mit beſtechender Redefertigkeit und dialektiſcher Gewandtheit das dem geſunden Sinne Widerſtrebende verhüllten, ihnen in weiten Kreiſen erhöhte Wirkſamkeit verliehen; waren ja ihre Vorträge allgemein faßlich und wohl geeiguet den Schein begrifflicher Bewährung zu erregen; und iſt einmal der Verſtand beſtochen, ſo laſſen die ſinnlichen Triebe das ihnen widerſtrebende Gewiſſen um ſo ſchwerer zu Wort komuen. Nicht mit Unrecht hat man die Sophiſten mit den franzöſiſchen Encyklopädiſten verglichen; auch von jenen kann man wie von dieſen ſagen, daß ſie nur ausſprachen was die ganze Welt dachte. Haben aber nicht auch die Encyklopädiſten das Schlimme ſchlimmer gemacht, indem ſie es dem Verſtande begreiflich zu machen wußten?

Betrachten wir die Sophiſten vom Standpunkte der Wiſſenſchaft und Philoſophie, ſo wollen wir ihnen nicht zum Verbrechen machen, daß ſie an der Löſung des ſchwierigen Räthſels, das Verhältniß des unveränderlichen Seins zum raſtloſen Werden zu entdecken, um welchen die vorangegangene Philoſophie als um ihren Angelpunkt ſich gedreht hatte, nicht von neuem mit unzureichenden Kräften ſich verſuchen wollten; auch nicht daß ſie an der Lösbarkeit deſſelben verzweifelten und mit der durch die vorangegangenen Verſuche erlangten dialektiſchen Fertigkeit zu erreichbaren praktiſchen Zwecken ſich wendeten. Aber müſſen wir doch nicht ſagen, daß ſie damit zugleich aus dem Gebiete der vom Triebe zu wiſſen um des Wiſſens willen beſeelten Philoſophie heraustraten? Wir würden nicht ſo ſagen, wenn ſie ernſtlich wiſſenſchaftliche Begründung der Skepſis unternommen hätten: in der Verzweiflung an der Möglichkeit des Wiſſens hätten ſie das Bedürfniß zum Wiſſen immer noch zeigen können. Nicht ſo, indem ſie die Ergebniſſe vorangegangener Philoſophie zu leichtfertigem Spiel mißbrauchten und auf die Weiſe den Trieb zu wiſſen um des Wiſſens willen verläugneten. Man hat um ihnen eine Stelle in der fortſchreitenden Entwickelung der Philoſophie anweiſen zu können, ſie als erſte Vertreter der Berechtigung des Subjekts betrachtet, unabhängig von Satzung und Ue-

berlieferung, Werth und Geltung dem Ermeſſen der eignen perſönlichen Ueberzeugung anheim zu ſtellen; ja man hat in dieſer Weiſe ſie ihrem Gegenfüßler Sokrates möglichſt nahe rücken wollen. Hat denn die vorangegangene Philoſophie dieſe Berechtigung nicht auf's entſchiedenſte geltend gemacht? hat ſie nicht durchgängig ihre Theorien nach dem Maße der eignen Ueberzeugung feſtgeſtellt? Eben darin liegt die Abkehr der Sophiſten von der Philoſophie, daß ſie an die Stelle einer von der Natur der Gegenſtände geleiteten Ueberzeugung die nur ſelbſtiſchen Zwecken nachſtrebende Willkür ſetzten. Wir müſſen daher nach wie vor die Sophiſtik für einen zugleich aus den Zeitverhältniſſen und aus dem damahligen Standpunkte der Philoſophie erklärbaren Auswuchs derſelben halten.

Es zeugt von dem innern Lebenstriebe der griechiſchen Philoſophie daß ſie dieſem beabſichtigten Umſturze nicht nur nicht erlag, ſondern aus ihm neue Lebenskräfte ſchöpfte. Die folgende Philoſophie mußte die von der Sophiſtik, wenn auch zu ſelbſtiſchen Zwecken, angebahnten Fragen nach dem Urſprung, Bau und Weſen der Sprache, nach dem Verhältniß des Einzelnen zum Staate, nach den Thatſachen der Erd- und Himmelskunde, nach den Intereſſen des täglichen Lebens, in den Umkreis ihrer wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen aufnehmen. Vor Allem aber mußte ihr Blick auf Unterſuchungen ſich richten, deren vorangegangene Vernachläſſigung von der Sophiſtik ausgebeutet ward. Dieſer auch für die Folgezeit einen abwehrenden Damm entgegenzuſtellen, war ihre nächſte Aufgabe.

Die zweite Entwickelungsperiode der griechiſchen Philoſophie.

Die nächſte Aufgabe derſelben ergibt ſich, wie geſagt, ſchon aus dem unmittelbar Vorangegangenen. Sie mußte vor Allem auf die in der erſten Periode außer Acht gelaſſenen Unterſuchungen über das Weſen und die Formen der Erkenntniß eingehn und dazu die ſchon von den ſieben Weiſen und von Dichtern empfohlene, aber auch nur empfohlene, Selbſterkenntniß in's Gebiet der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung ziehn. In Folge davon konnte man ſich nicht mehr begnügen das Subjekt der Reihe der Objekte einzuordnen, zu fragen, ein wie beſchaffenes Objekt es ſei; es mußte dem Reiche der Objekte gegenüber treten, als Dasjenige erkannt werden was die Welt der Objekte uns eröffnet und Einwirkung darauf möglich macht. Worin aber zeigt ſich zunächſt und vorzüglich die Eigenthümlichkeit des Subjekts im Unterſchiede von der Geſammtheit der uns erkennbaren Objekte? im Bewußtſein der Unbedingtheit ſittlicher Anforderungen und Werthbeſtimmungen. Von der Aufgabe dieſe feſtzuſtellen mußten die Unterſuchungen der neuen Periode um ſo mehr ausgehn, je erfolgreicher die Beſtrebungen der Sophiſtik geweſen, die Lücke welche die frühere Philoſophie gelaſſen, zu gänzlicher Läugnung allgemein gültiger ſittlicher Normen und zur Untergrabung des untrennbar mit ihnen verbundenen religiöſen Bewußtſeins zu benutzen. Dieſe und die vorher angedeutete Aufgabe, die der Erforſchung des Weſens und der Formen des Wiſſens und Erkennens, mußten ſehr bald im Laufe der Entwickelungen zu einer dritten führen. Mußte man nicht eben

um ſo mehr mit den aus den Unterſuchungen über das Erkennen gewonnenen Ergebniſſen, an Vermittelung des Gegenſatzes zwiſchen dem ſtarren beharrlichen Sein und dem ewigen Werden von neuem ſich verſuchen, je mehr eben dieſer noch immer unvermittelte Gegenſatz der ſophiſtiſchen Dialektik des Scheins zu ſtatten gekommen war? Dazu wäre ohne Rückgang auf dieſes Problem die Entwickelungsreihe der erſten Periode durch die zweite abgebrochen, nicht von ihr weiter geführt worden.

Sehr natürlich daß man die Löſung der beiden erſten Aufgaben verſuchen mußte, bevor man zur dritten fortſchreiten konnte. Die Anfänge der zweiten Periode waren daher ethiſch dialektiſche, die Unterſuchungen über das ſittliche Handeln mit denen über das Wiſſen in unabtrennbarer Zuſammengehörigkeit. Sollten aber dieſe Anfänge den Kampf gegen die durch die Zeitverhältniſſe erhöhte Macht der Sophiſtik mit Erfolg beſtehn, ſo mußten ſie von einer Perſönlichkeit ausgehn, die mit einer den Sophiſten nicht nachſtehenden Gewalt der Rede, wahre Ueberzeugung gegen bloße Ueberredung geltend zu machen und durch völligen Einklang von Lehre und Leben feſtes Vertrauen zu gewinnen im Stande war.

Eine ſolche Perſönlichkeit war die des Sokrates, der denn auch vom ganzen Alterthum mehr oder weniger beſtimmt als Urheber einer neuen Entwickelungsperiode der Philoſophie anerkannt wird.

Erſter Abſchnitt.

Sokrates und die einſeitigen Sokratiker.

1. Sokrates [1]) der Sohn eines wie es ſcheint mittelmäßigen Bildhauers und einer Hebamme, Phänarete, war ſpäteſtens Ol. LXXVII, 3 geboren. Sein Todesjahr und daß er 70 Jahre alt den Giftbecher getrunken (Ol. XCV, 1), ſteht nach den chronologiſchen Angaben des Demetrius Phalereus und Andrer, ſowie nach der platoniſchen Apologie feſt und kann durch abweichende Angaben, er ſei nur 60 Jahre alt geworden und erſt Ol. LXXVII, 4 geboren nicht angefochten werden. Vor unſrer Zeitrechnung 469 geboren, ſtarb er alſo 399, wahrſcheinlich im Monat Thargelion (Mai). Bei Xenophon [2]) bezeichnet er ſich als Autodidakten und hat ſchwerlich eine über die damahlige öffentliche hinausreichende Erziehung genoſſen. Die Angabe, er ſei Schüler des Archelaus geweſen, iſt der dafür angeführten Zeugniſſe des Jon und Ariſtoxenus [3]) ohngeachtet ſehr zweifelhaft, namentlich läßt ſich die Nachricht des Jon, er ſei mit Archelaus nach Samos gereiſt, mit dem

---

1) Des Sokrates Leben, Lehre und Tod v. E. von Laſaulx. München 1858.

2) Xenoph. Symp. I, 5. *αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας.* vgl. Plat. Symph. 221, e. 199, a. Apol. 17, b.

3) Jon und Ariſtoxenus b. Diog. II, 23. 19. Mahne, de Aristoxeno p. 72. Cic. Tuscul. V, 4 u. A. vgl. A. Fr. Hermann, de Socratis magistris et disciplina iuvenili. Marburg. 1837.

was Plato und Andre über ſeine entſchiedene Abneigung gegen Reiſen berichten [4]), nicht vereinigen. Noch entſchiedener zu verwerfen iſt die Angabe Späterer, er ſei Schüler des Anaxagoras geweſen, da im platoniſchen Phaedo Sokrates auf die Bücher des Anaxagoras, nicht auf perſönlichen Verkehr, ſich beruft [5]). Wohl aber hatte er mit den Schriften der älteren Weiſen, worunter Dichter und Philoſophen zuſammen gehören müſſen, eifrig ſich beſchäftigt [6]). Mochte er auch einige Ländereien und 70 oder 80 Minen ererbt haben [7]), in der Zeit ſeiner Lehrthätigkeit erſcheint er bei Plato wie bei Xenophon als arm; aber alle Geſchenke zurückweiſend, wünſchte er der göttlichen Bedürfnißloſigkeit ſich anzunähern, — den Schätzen unzugänglicher als Ajas dem Eiſen [8]). Alle Pflichten eines guten Bürgers erfüllte er gewiſſenhaft, diente in den Feldzügen nach Potidäa, Delion und Amphipolis (Ol. 89, 1. 86, 2. — 432—29. 424—23 v. Chr.) [9]), widerſetzte ſich als Vorſteher ſeiner Prytanie, der ungeſetzlichen nur einmahligen Abſtimmung über die Sieger bei den Arginuſſen [10]) (406 v. Chr.) und weigerte ſich ſpäter den Befehlen der dreißig Tyrannen, ſeine Vorträge an die Jugend einzuſtellen und Leon von Salamis zur Hinrichtung abzuholen, Folge zu leiſten [11]). Aber den Staatsge-

---

4) Plat. Crito 52, b. Mene 80, b. Phaedrus 230, c.

5) Plat. Phaede 97, b. vgl. Xeneph. Memorab. IV, 7, 6.

6) Xen. Memorab. I, 6, 14. IV, 7, 6. Auch mit den höhern Theilen der Mathematik hatte er ſich beſchäftigt. Ib. IV, 7, 5.

7) Demetr. Phaler. b. Plutarch. v. Aristid. c. 1. Nach Libanius III, 7, 4 ſoll er die ererbten 80 Minen einem Genoſſen geliehen und verloren haben. Bei Xeneph. Oec. 2, 3 ſchlägt er ſeine Habe auf 5 Minen (220 fl. Rh.) an.

8) Alkibiad. b. Plat. Symp. 219, d. vgl. Xeneph. Memor. I, 6, 10.

9) Plat. Sympos. 219, c. Apol. 28, c. Lach. 181, b. Charm. pr.

10) Xeneph. Memor. I, 1, 18. 2, 32. IV, 4, 2. Plat. Apol. 32, b. Gorg. 473, c. Epist. VII, 324, d. (Aeschin.) Axioch. c. 12. vgl. Grote, history of Greece VIII, 238.

11) Xeneph. Memorab. I, 2, 31. 33. IV, 4, 3. Plat. Apol. 32, c. Cic. ad Attic. VIII, 2, 4 u. A.

ſchäften ſich zu widmen hielt ihn nicht ſowohl Scheu vor der Zügelloſigkeit der Demokratie oder Ungeſchick für die Geſchäfte, als vielmehr die Ueberzeugung ab, von der Gottheit berufen zu ſein durch Lehre und Leben zu wirken, — eine Ueberzeugung die ſchwerlich erſt aus der dem Chärephon, einem der Genoſſen des Thraſybulus, zu Theil gewordenen Antwort der delphiſchen Pythia hervorgegangen war, Sokr. ſei der weiſeſte der Menſchen [12]). Schon Ol. 89, 1 (423 v. Chr.) konnte Ariſtophanes in den Wolken, dann in den Weſpen (im J. 421) gleichwie ſpäter in den Fröſchen (im J. 405) ihn als Haupt der Sophiſten verſpotten (ähnlich hatte Eupolis [13]) ihn als eitlen Schwätzer und Bettler aufgeführt), ihn den entſchiedenſten Gegner der Sophiſten, der nicht durch Vorträge und Reden prunken wollte, ſondern von Morgen bis Abend in den Gymnaſien, auf dem Markte, in den Werkſtätten mit Knaben, jüngeren und älteren Männern über Lebenszweck und Lebensberuf ſich zu beſprechen den Drang fühlte. Lehrend wollte er zugleich lernen, ſich mit ſich ſelber und Andren über die wichtigſten Gegenſtände des menſchlichen Daſeins und über das Wiſſen darum verſtändigen und verließ eben darum nur ſelten die Stadt (4). Er wollte, ohne als Lehrer aufzutreten [14]), geiſtige Geburtshülfe üben, Freunde und Bekannte veranlaſſen und ihnen behülflich ſein, die ſchlummernden Keime des Wahren und Guten durch und aus ſich ſelber zu entwickeln. — Seine Lehre in einem geſchloſſenen Syſtem darzuſtellen, fand er nicht den Trieb in ſich und hat nichts Schriftliches hinterlaſſen. Doch fühlte er von Zeit zu Zeit das Bedürfniß in tiefem Sinnen ſich in ſich zurückzuziehn [15]). Ergriff er die Begabteren und Unſelbſtigen unwider-

12) *ποτέρως δ' ἂν μᾶλλον τὰ πολιτικὰ πράττοιμι, εἰ μόνος αὐτὰ πράττοιμι, ἢ εἰ ἐπιμελοίμην τοῦ ὡς πλείστους ἱκανοὺς εἶναι πράττειν αὐτά;* Sokrates bei Xen. Mem. I, 6, 15. — Plat. Apol. 20, e. 33, c.

13) b. Meinecke II, 490. 553 *μισῶ δ' ἐγὼ τὸν Σωκράτην, τὸν πτωχὸν ἀδολέσχην.*

14) Plat. Apol. 33, a. 19. d. Xenoph. Memor. I, 2, 2.

15) Plat. Sympos. 174, d. 220, c. vgl. Diog. II, 23.

ſtehlich und blieben die Edleren unter ihnen für's Leben ihm treu, ſo fehlte es ihm auch nicht an Neidern und Haſſern. Der Freimuth mit dem er das Laſter geißelte, den Stolz des Scheinwiſſens demüthigte, der den Trägen unbequeme Eifer, mit dem er die welche ihm Rede ſtanden, nöthigte ſich ſelber Rechenſchaft zu geben von dem was ſie wußten und was nicht, mußte Viele verletzen [16]). Auch war der Spott des Ariſtophanes [17]) und wohl ebenſo des Eupolis (13), nicht erfolglos geblieben; alle die das Wiſſen haßten oder im Streben danach den Grund der überhand nehmenden Zuchtloſigkeit ſahen (zu letzteren gehörte Ariſtophanes), hielten den Sokrates für einen gefährlichen Gegner. Auch ſein unverholener Tadel der Ausſchreitungen der Demokratie mußte Viele verletzen. Doch konnten die faſt 24 Jahre früher aufgeführten Wolken keinen unmittelbaren Einfluß auf die Anklage geübt, noch weniger ſie veranlaßt haben. Sie erfolgte nach der Vertreibung der dreißig Tyrannen, durch den nicht weiter bekannten Melitus, als Hauptankläger, den Redner Lykon und den Demagogen Anytus, einen Genoſſen des Thraſybulus bei der Vertreibung der dreißig Tyrannen, früher in Beziehung zum Sokrates und wie es heißt, durch deſſen Urtheile über die atheniſchen Staatsmänner beleidigt [18]). Der erſte Anklagepunkt, Sokrates ſei Verderber der Jugend, konnte auf die Zuſtimmung der ganzen archaiſtiſchen Partei und aller derer rechnen, denen Sokrates' zur Selbſterkenntniß treibender Eifer läſtig geworden war. Um auch die zu gewinnen, welche die neu hergeſtellte Demokratie in jeder Weiſe aufrecht erhalten wollten, ward

16) Plat. Apol. 28, a. 22, c. 23, d. — 18, b. 19, b. vgl. Politic. 299, b. Gorg. 473, c. Rep. VI, 488. 496, c.

17) Wie Sokrates in der platoniſchen Apologie andeutet, p. 18, d. 19, b u. ſ. w.

18) Plat. Meno 94, c. vgl. Diog. L. II, 33. Nach ſpätern Berichterſtattern ſoll Anytus' Haß gegen Sokrates durch ſeine vom Alkibiades verſchmähte Liebe zu demſelben veranlaßt worden ſein. Noch anders Ps. Xenoph. Apol. 29.

hervorgehoben daß Kritias [19]), einer der dreißig Tyrannen, und deſſen Genoſſe und Oheim des Plato, Charmides, gleichwie der übermüthige Alkibiades, aus der Schule des Sokrates hervorgegangen ſeien. Auch ward gegen ihn geltend gemacht daß er die demokratiſche Wahl durch's Loos zu tadeln und homeriſche Verſe zur Empfehlung übermüthiger Behandlung der Armen anzuführen gepflegt habe [20]). Der zweite Punkt der Anklage, Sokrates glaube, gleich wie Anaxagoras, an keine Götter oder doch nur an ſein Dämonion, mochte zunächſt auf die leichtgläubige Menge berechnet ſein. Beide Anklagen mußten von allen Neidern und Haſſern des Sokrates als willkommne Gelegenheit ergriffen werden ſich ſeiner zu entledigen. Doch ward er nur mit einer Mehrheit von 3 oder 30 Stimmen [21]) ſchuldig erachtet und erſt ſeine die Anmuthung die Strafe zu beſtimmen und damit ſich ſelber für ſchuldig zu bekennen, mit edlem Selbſtgefühl zurückweiſende und zu erniedrigender Bitte nicht Zuflucht nehmende Rede ſteigerte die Zahl ſeiner Gegner, ſo daß eine Mehrheit von 80 Stimmen ſein Todesurtheil ausſprach. Manche ſeiner Richter mochten in gutem Glauben gegen ihn geſtimmt haben; gegen die Ausartungen der Demokratie hatte er ſich eben ſo unverholen ausgeſprochen, wie er mannhaft der Tyrannei entgegengetreten war, und ſeine Abſicht der Lockerung der Sitte und des Glaubens durch Zurückführung derſelben auf unerſchütterliche, ſelbſtthätig erlangte ſittliche Ueberzeugungen entgegenzutreten, vermochte die Menge nicht zu durchſchauen. Selbſt Ariſtophanes hatte, wie aus der Art in welcher Plato im Sympoſion ihn mit dem Sokrates zuſammenführt, ſich unwiderleglich ergibt, nicht aus perſönlicher Feindſchaft ihn als Haupt und Rädelsführer der neuerungsſüchtigen Sophiſtik dargeſtellt; der Dichter

19) Xen. Mem. I, 2, 12. vgl. Plat. Apol. 33, a. Aeschines adv. Tim. 173.

20) Xen. Mem. I. 2, 9. 58. — Il. II, 189.

21) Nach der Verſchiedenheit der Lesart in Plat. Apol. 36, a. Ueber die verſchiedenen Auslegungen der abweichenden Angabe des Diog. L. II, 41, ſ. Zeller 135, 2.

gehörte zu denen die nur von der Rückkehr zu alter Sitte und Art Heil erwarteten und alle Verſuche auf wiſſenſchaftlichem Wege die ſittlich religiöſen Ueberzeugungen neu zu begründen, für eitle Sophiſtik hielten. Er trug nicht Bedenken von den Sophiſten hergenommene Züge, welche, wie er ohnmöglich verkennen konnte, dem Sokrates ſchlechterdings nicht eigneten, auf ihn als den den Zuſchauern bekannteſten unter den Denkern oder Vernünftlern zu übertragen, d. h. alles Das was in dieſer neuen Richtung ihm als gefährlich erſchien [22]), weil er wahre Philoſophie, gleichwie ihr Afterbild, die Sophiſtik, für verderbliche Neuerung hielt. Es auf eine namhafte Perſönlichkeit als Träger zuſammenzuhäufen, forderte die bezweckte dramatiſche Wirkung. Auch ſpäter noch [23]) bezeichnete er in derſelben Abſicht und ſicherlich gleichfalls ohne perſönlichen Haß, den Sokrates als Vertreter jener Richtung. Die frühere Anſicht, Sokrates ſei boshafter Verfolgung zum Opfer geworden, iſt längſt widerlegt worden [24]). Mochte auch Anytus, aus welchen Gründen es ſei, ihn haſſen, mochten Manche des läſtigen Drängers zur Selbſterkenntniß gern ſich entledigt ſehn, — den Hauptgrund ſeiner Verurtheilung hat man in der Parteiſtellung der Zeit nachgewieſen, in welcher ſelbſt edle Patrioten die Abſicht durch Erweckung und Befeſtigung des innerſten ſittlich religiöſen Bewußtſeins der eingebrochenen Entſittlichung zu wehren, für eine den angeſtammten Glauben wie das Anſehn der Geſetze untergrabende Neuerung hielten und die neu gewonnene Freiheit der Demokratie gegen jede ſie gefährdende Kritik ſichern wollten. Aber zu völliger Rechtfertigung der Verurtheilung, Sokrates alles Deß ſchuldig achten, weß er von ſeinen Gegnern geziehen ward [25]), heißt dem

22) ſ. die Reviſion der Verhandlungen über die Rolle des Sokrates in den Wolken b. Zeller II, 148 ff., von dem ich nur rückſichtlich des zuletzt hervorgehobenen Punktes mich entferne.

23) Frösche 1491 ff. vgl. d. Weſpen 1037 ff.

24) Frérets bahnbrechende Abhandlung v. J. 1736 ward erſt 1809 in den Mém. de l'Académie XLVII, B, 1 abgedruckt.

25) Forchhammer, die Athener und Sokrates, die Geſetzlichen und der Revolutionär. vgl. Zeller 152 ff.

Zeugniß des ganzen Alterthums und ſeiner beſten Männer Hohn ſprechen. Gegen ſolche Anklagen, die man dem einſeitigen, von Haß gegen alles griechiſche Geiſtesleben befangenen Urtheile eines Kato zu gute halten konnte, ſpricht ſchon die von ſchuldloſem Selbſtbewußtſein zeugende Vertheidigung des Sokrates, die Plato ſinngetreu, wenn auch nicht wortgetreu, in der Apologie aufgezeichnet hat. Sokrates hatte ſie unvorbereitet gehalten: „ſcheine ich Dir nicht, erwiederte er dem zur Fürſorge für Vertheidigung mahnenden Hermogenes, ſcheine ich Dir nicht auf ſie bedacht gelebt zu haben?“ [26]) ſein Leben ſollte die ſchönſte Sorge für ſeine Vertheidigung ſein.

Das ganze Alterthum mit Ausnahme des Ariſtoxenus und des Epikureers Zeno, nicht des Epikur ſelber, ſpricht mit höchſter Bewunderung vom Sokrates. Und auch Ariſtoxenus bezeugt, daß ihm (d. h. wohl ſeinem Vater Spintharus) niemals jemand vorgekommen ſei der ſolche Ueberredungskraft beſeſſen und der an Stimme und Mienen und in der ganzen Erſcheinung und Eigenthümlichkeit ihm (dem Sokr.) gleichgekommen wäre, beſonders (ſetzt er hinzu) wenn er ruhig und nicht zornig geweſen [27]). Möglich daß er heftige Triebe zu überwinden gehabt; doch iſt was von der Ausſage des Phyſiognomen Zopyrus [28]) erzählt wird, ſehr zweifelhaft und was Ariſtoxenus von ſeinem Vater Spintharus über Sokrates' Ungehorſam gegen ſeinen eignen Vater, über ſeinen Zornmuth, ſeine Ausſchweifungen gehört haben will, wenig glaubwürdig. Ebenſo daß er neben der nicht mit Unrecht übel berufenen Xanthippe noch eine andre Frau, Tochter oder Enkelin des Ariſtides, Myrto, gehabt habe, und wahrſcheinlich iſt auch die Nachricht von ſeiner zweimahligen Verheirathung unbegründet [29]).

Nach der Verurtheilung ging Sokrates heitern Blicks ins Ge-

---

26) Plut. v. Cat. c. 23. — Xen. Mem. IV, 8, 4.

27) Mahne, Aristox. p. 73 sqq. vgl. Luzac, Lectt. Attic. 246 sqq. — Cic. de N. Deor. I, 34. vgl. Diog. X, 8.

28) Cic. Tusc. IV, 37 u. A.

29) Luzac, de digamia Socratis. Lugd. B. 1809. vgl. Zeller S. 46 f. 8.

fängniß und erwiederte die Klage des Apollodor, daß er unſchuldig zum Tode gehe, mit den Worten: „möchteſt du denn lieber mich ſchuldig ſterben ſehn?“ [30]) Da gerade am Tage vor ſeiner Verurtheilung das Schiff der Theoria nach Delos abgeſegelt war, mußte die Hinrichtung bis zur Rückkehr deſſelben verſchoben werden. In der auf dieſe Weiſe entſtandenen Friſt von 30 Tagen unterhielt er ſich in ungetrübter Heiterkeit [31]) mit ſeinen Freunden, und wies das Anerbieten des Kriton, ihm zur Flucht behülflich zu ſein, entſchieden zurück; denn ſagte er, man dürfe keinenfalls Unrecht thun, auch nicht zum Vergelt des erfahrenen Unrechts, und unrecht würde es ſein das Anſehn der Geſetze des Staates zu gefährden, dem man ſeine Wohlfahrt, die geiſtige wie die leibliche, verdanke. Nach der Rückkehr des Schiffes ſagte er ſeinem Weibe, ſeinen Kindern und Freunden mit ſo heiterer Seelenruhe Lebewohl, daß die Anweſenden ſich in einer aus Luſt und Schmerz gemiſchten Stimmung wunderbar erhoben fühlten; und ſelbſt der Gefängnißwärter weinte gerührt und bezeugte, Sokrates ſei der edelſte, ſanfteſte und beſte der Menſchen, die je in ſeine Haft gekommen. Bevor er den Giftbecher trank, unterredete er ſich mit ſeinen Freunden, aus lebendigſter Ueberzeugung, von der Unſterblichkeit der Seele, wie Plato im Phaedon es in ergreifendſter Weiſe und ohne Zweifel mit thatſächlicher Treue dargeſtellt hat, wenn auch die Beweisgründe aus der von ihm ſelbſt weiter durchgeführten ſokratiſchen Lehre entlehnt ſind [32]). Was von der bald nach ſeiner Hinrichtung erfolgten Reue des Volkes und von der über die Anhänger verhängten Strafe erzählt wird, iſt von ſehr zweifelhafter Glaubwürdigkeit [33]).

3. Wüßten wir auch nichts weiter von Sokrates als daß er die verſchiedenartigſten und begabteſten Männer ſeiner Zeit theils während ihrer beſſeren Periode, wie Kritias und Alkibiades (auch

30) Ps. Xenoph. Apol. 27. 28.

31) Xen. Mem. IV, 8, 2. Plat. Phaedo 58, a. 59, a.

32) Xenoph. Mem. IV, 4, 4. Plat. Phaedo 98, c. Crito, 46, b.

33) Diod. XIV, 37 u. A.

Euripides und Agathon gehörten zu ſeinen Bewunderern), theils für's Leben an ſich gefeſſelt habe, ſo müßten wir ihn für einen der hervorragendſten Männer des Alterthums halten. Mehr noch, ſofern er eine neue Entwickelungsperiode der Philoſophie hervorgerufen hat, und ſofern alle diejenigen welche die von ihm erhaltenen Anregungen wiſſenſchaftlich zu entwickeln den Beruf in ſich fühlten, ſich überzeugt hielten nur die von ihm empfangenen Keime weiter auszubilden, daher nicht nur zur Nachbildung ſeiner Methode ihre Theorien in dialogiſcher Form darſtellten, ſondern auch ihn als Leiter der Unterredung einzuführen pflegten, und auf die Weiſe mehr oder weniger beſtimmt ihn wie er gelehrt und gelebt, zu ſchildern unternahmen. Die Einen begnügten ſich ein thatſächlich treues Bild vom Leben und Wirken ihres großen Lehrers zu entwerfen, während Andre ihn in der wiſſenſchaftlichen Entwickelung und Fortbildung ſeiner Lehren, nach Maßgabe ihrer eignen Folgerungen daraus, darzuſtellen unternahmen. In völligem Einklang mit einander rückſichtlich des thatſächlich Perſönlichen, mußten dieſe beiden Darſtellungsweiſen in der Auffaſſung des ſeinen einzelnen Lehren zu Grunde liegenden Princips und ihrer Zuſammengehörigkeit mehr oder weniger von einander abweichen. Jene wollten und zwar in allgemein faßlicher Weiſe treu wiedergeben was ſie vom Sokrates geſehn und gehört, dieſe obwohl desgleichen, jedoch in der Abſicht ihn als den Urheber der von ihnen ſelber weiter entwickelten Richtung darzuſtellen. — So wie von jenen erſteren nicht zu erwarten iſt daß ſie die Stelle deutlich und beſtimmt bezeichnet haben ſollten, die Sokrates in der Reihe der wiſſenſchaftlichen Entwickelungen eingenommen hat, ſo von den letzteren nicht daß ſie das urſprünglich Sokratiſche von ihren Folgerungen aus denſelben und den Erweiterungen deſſelben geſondert, mitgetheilt haben möchten; betrachteten ſie ja das Ihrige als unmittelbares Ergebniß aus dem Sokratiſchen. An der Spitze jener Erſteren ſtanden Xenophon und Aeſchines, an der der Andren Plato. Nur die Darſtellungen des Xenophon und Plato ſind in einer Reihe unzweifelhaft ächter Schriften auf uns gekommen, und dieſen und theilweiſe denen des Aeſchines, iſt auch vorzugsweiſe ent-

nommen was Spätere über den Sokrates zu berichten wissen. Wie sollen wir nun die Abweichungen die rücksichtlich der Lehren desselben in den Berichten des einen und andren sich finden, zu vermitteln suchen? denn Leben und Charakter schildern beide in allen Hauptsachen einhellig. An Xenophons Wahrhaftigkeit und Treue ist nicht zu zweifeln; er zeichnet das Bild des Meisters wie er es in sich aufgenommen hatte. Möglich auch daß dieses Bild in der Zeit, die zwischen dem Tode des Sokrates und der Aufzeichnung der Denkwürdigkeiten sowie der andren ihn verherrlichenden Schriften lag, des in diese Zwischenzeit fallenden asiatischen Feldzuges ohngeachtet, nicht wesentlich sich getrübt hatte. Daß er, wie Cobet [34]) nachgewiesen hat, in den Memorabilen zunächst einen Verleumder des Sokrates, Polykrates [35]), zu widerlegen sich vorsetzte, wollen wir nicht in Anschlag bringen. Aber war der durchaus praktische Sinn des Xenophon im Stande Gang und Zielpunkte der Unterredungen, die er berichtet, deutlich und bestimmt aufzufassen? Daran dürfen wir wohl zweifeln, ohne ihm Unrecht zu thun. Von dem Geiste philosophischer Untersuchungen und dem Triebe dazu findet sich weder in diesen noch in andren seiner Schriften eine irgend entscheidende Spur. Die welche ihn zu ihrem Führer wählten, hatten Recht anzunehmen, Sokrates sei ohne Sinn für tiefere, auf die letzten Gründe zurückgehende Untersuchungen, nur ein sittlich edler, verständiger Beobachter der Lebensverhältnisse und vorzüglicher Jugendlehrer gewesen, wie unbegreiflich dann auch nicht blos die begeisterte Liebe, die er in den vorzüglichsten Männern seiner Zeit entzündete, sondern mehr noch die entschiedene Richtung welche die Philosophie des Plato, Aristoteles und theilweise selbst die der folgenden Periode ihm verdankte. Doch sieht man selbst aus Xenophons Aufzeichnungen daß die von ihm mitgetheilten sokratischen Aeußerungen tieferen, wissenschaftlicheren Sinn und wei-

34) Cobet, variae lectt. in der Mnemosyne VII, 254 sqq.

35) Polykrates soll die Rede des Anytus verfaßt und eine nicht für den Proceß benutzte Anklage gegen Sokrates geschrieben haben. s. Zeller S. 131, 5.

ter reichende Abſicht in ſich enthielten als der Berichterſtatter darin zu ſehn vermochte. Wir müſſen hier in ähnlicher Weiſe verfahren wie ſeit Niebuhr die römiſche Geſchichtsforſchung aus von ihnen ſelber unverſtandenen Angaben des Livius u. A. die älteren Zuſtände Roms zu erkennen im Stande geweſen iſt. Und dieſen tieſeren Sinn zu erkennen, geben die platoniſchen Dialogen, beſonders diejenigen die vorzugsweiſe dem Thatſächlichen ſich anſchließen, uns Anleitung, und wiederum in ihnen das urſprünglich Sokratiſche vom platoniſchen Weiterbau zu ſondern, kommen uns die ariſtoteliſchen Angaben zu Hülfe, die eine ſolche Sonderung unzweideutig bezwecken.

II. Was Sokrates in allen ſeinen Unterredungen zur Beſtimmtheit des Bewußtſeins zu erheben beſtrebt iſt und wodurch er eine neue Entwickelungsperiode der Philoſophie hervorgerufen und begründet hat, iſt die Idee des Wiſſens, im Unterſchiede von allem bloßen Dafürhalten. Aus ihr geht die Ueberzeugung von der Erreichbarkeit eines unſren Bedürfniſſen entſprechenden Wiſſens hervor und die Verpflichtung ihm mit aller Kraft nachzuſtreben. Bewähren aber ſoll ſich das Wiſſen durch den ihm zu Grunde liegenden allgemeinen, der Sache entſprechenden Begriff [36]). Durchgängig ſollen wir uns daher Rechenſchaft geben von dem was Jegliches ſei. Bevor wir jedoch nach dem Sein der Dinge fragen, ſollen wir uns mit uns ſelber über den Begriff des Wiſſens verſtändigen, durch den wir jenes uns zugänglich zu machen in Stand geſetzt werden. Das Wiſſen kann, fährt Sokr. fort, nur in uns, nicht in den Dingen ſich finden und hat ſeine Gewährleiſtung lediglich in der eignen Vernunft nicht in der Meinung Andrer. Zu ihm zu gelangen müſſen wir daher nach Selbſterkenntniß ſtreben und zu dem Ende unermüdlich uns ſelber und Andre

36) Arist. Metaph. XIII, 4. 1078, b, 17. vgl. Xen. Memor. IV, 6, 1. — vgl. Schleiermacher über das Princip des Sokrates in ſ. W. II, 2, 287. — Daß dem Begriffe Realität zu Grunde liegen müſſe, ſpricht ſich namentlich in d. W. des Sokr. b. Xenoph. Mem. III, 8, 3 aus: *εἰγ' ἐρωτᾷς με, εἴ τι ἀγαθὸν οἶδα ὃ μηδενὸς ἀγαθόν ἐστιν, οὔτ' οἶδα, ἔφη, οὔτε δέομαι.*

erforſchen, Wiſſen vom Nichtwiſſen ſondern und nicht ruhen bis wir letzteres von erſterem abgeſtreift haben; denn ſich ſelber nicht kennen, zu wiſſen wähnen was man nicht weiß, iſt dem Wahnwitz nahe verwandt, und die ſich ſelbſt kennen unterſcheiden was ſie vermögen und was nicht[37]). Nur darum glaubte Sokrates vom delphiſchen Apollo für weiſer als Andre erklärt zu ſein, weil er nicht wähne zu wiſſen was er nicht wiſſe[38]).

b) Wie aber werden wir bei jenem Läuterungsproceſſe verfahren? Das Wiſſen um das Allgemeine beruht auf dem Wiſſen um das Beſondere; ſuchen wir daher zur Deutlichkeit und Beſtimmtheit des letzteren zu gelangen, um aus ihm erſteres abzuleiten und an ihm zu prüfen. Ableiten und Prüfen iſt untrennbar verbunden, da wir ſchon im voraus allerlei Dafürhalten über das Allgemeine von Andren überkommen und irgendwie bei uns ſelber feſtgeſtellt haben, namentlich über das was recht und gut iſt. Sind unſre Annahmen richtig, ſo muß alles Einzelne was wir in konkreten Fällen für recht und gut halten, damit übereinſtimmen. Gehen wir daher in der Prüfung von dem aus was am meiſten und einſtimmigſten zugegeben wird. Dieſer Methode der Induktion bedient ſich denn auch Sokrates durchgängig bei Plato wie bei Xenophon, und Ariſtoteles bezeichnet ihn ausdrücklich als den Urheber derſelben[39]), d.h. als denjenigen der zuerſt mit beſtimmtem Bewußtſein von dieſem Verfahren, als einem zur Erreichung des Wiſſens nothwendigen, Gebrauch gemacht habe. In Anwendung war es freilich von jeher geweſen, aber ohne Bewußtſein von der Unentbehrlichkeit und dem wiſſenſchaftlichen Zweck deſſelben; über Form und Tragweite der Induktion ſich zu verſtändigen blieb dem Ariſtoteles, Plato u. A. vorbehalten. Sokrates wendet ſie in doppelter Beziehung an: er geht von dem am meiſten Zugeſtandenen aus[40]), und dieſes Zu-

37) Xen. Memor. III, 9, 6. vgl. Plat. Apol. 29, b. — Xen. Mem. IV, 2, 24. — ib. III, 6 u. häufiger.

38) Plat. Apol. 23, b. vgl. Theaet. 150, c. Meno. 98, b. Rep. I, 337 a.

39) Arist. I. I. (36). vgl. Metaph. I. 6. 987, 1.

40) Xen. IV, 6, 14 οὕτω δὲ τῶν λόγων ἐπαναγομένων ... φα-

geſtandene ſind entweder einzelne konkrete Fälle, aus denen das Allgemeine als ihnen zu Grunde liegend entwickelt werden ſoll; oder es wird das Allgemeine vorläufig angenommen und der Begriff dadurch berichtigt daß gezeigt wird, er müſſe um auf Dasjenige Anwendung zu leiden, was zugeſtandener Maßen ihm ſubſumirt wird, erweitert oder näher determinirt werden [41]). In dem einen wie im andren Fall ſucht er ſolches Beſondre auf, was denen mit welchen er ſich unterredet, genau bekannt oder als zuzugeſtehn leicht nachweislich war, daher der ihm oft vorgeworfene Verkehr mit dem Alltäglichen, Gemeinen [42]).

c) Eben indem auf dieſe Weiſe die Unbeſtimmtheit der Vorſtellung zur Beſtimmtheit erhoben werden ſoll, iſt Alles auf ſeinen Begriff zurückzuführen und die Definition deſſelben der Abſchluß der Induktion; jedoch muß auch ſie wiederum am Beſondern geprüft werden, ſo daß Induktion und Definition in beſtändiger Wechſelbeziehung zu einander ſtehn [43]). Und Induktion und Definition hat, nach Ariſtoteles' Zeugniß, Sokrates zuerſt als die nothwendigen Formen anerkannt vermittelſt deren wir zum Wiſſen gelangen und es feſtſtellen, wenngleich er ſich begnügte ſie praktiſch anzuwenden, ohne in theoretiſche Unterſuchungen über dieſelben näher einzugehn. Das vollendete in der Definition feſtgeſtellte Wiſſen hat dann wahrſcheinlich ſchon er von der bloßen Vorſtellung (δόξα)

νεῳὸν ἐγίγνετο τἀληθές. ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην τὴν ἀσφάλειαν εἶναι λόγου.

41) So der Begriff der Gerechtigkeit, Xen. Memorab. IV, 2, 11, des Herrſchers, ib. III, 9, 10, des Panzers III, 10, 9.

42) Xen. Mem. I, 2. 37. — IV, 4, vgl. Plat. Symp. 221, c.

43) Eben weil die Induktion nur dazu dienen ſoll den Begriff zu finden, konnte Ariſtoteles, während er Metaph. XIII, 4. 1078, b, 27 *τοὺς ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου* auf ihn zurückführt, an a. St. Metaph. I, 6. 987, b, 1. XIII, 9. 1056, b, 3. de Part. An. I, 1. 642, 27, lediglich das Forſchen nach dem allgemeinen Begriffe oder dem Weſen der Dinge als ihm eigenthümlich bezeichnen.

unterſchieden [44]), eine Unterſcheidung die wir nicht blos bei Plato ſondern bei faſt der ganzen ſokratiſchen Schule finden, und die die nothwendige Folge der Sonderung des im Begriff feſtgeſtellten von dem blos vorläufig Zugeſtandenen ſein mußte. Auch legt Plato jene Unterſcheidung dem Sokrates in ſolchen Dialogen bei, die wir für vorzugsweiſe ſokratiſche zu halten berechtigt ſind. Gleichwie aber die Definition durch Induktion gewonnen werden ſoll, ſo ſoll ſie auch der Beweisführung wiederum zu ſicherem Anhaltspunkte dienen [45]).

d. Sollte nun für Wiſſen nur Dasjenige gelten was im eignen Selbſtbewußtſein als zur Anerkennung nöthigend ſich ergebe, d. h. was durch Selbſtthätigkeit des Geiſtes zur Ueberzeugung erhoben ſei, ſo konnte Sokrates das Wiſſen nicht einpflanzen ſondern nur aus dem eignen Bewußtſein derer, mit denen er ſich unterredete, entwickeln wollen. Er wollte geiſtige Geburtshülfe leiſten [46]), hielt Nichts der Unterſuchung unwerth und bediente ſich gern der Vergleichungen [47]). An die Stelle fortgehender Vorträge, bei denen immer zweifelhaft bleibt, wie weit ſie ſelbſtthätig nacherzeugt und geprüft werden, ſetzte er daher durchgängig die Wechſelrede des Dialogs und nicht blos zur Belehrung Andrer, ſondern als ein ihm ſelber unentbehrliches Mittel der Selbſtverſtändigung. Das gemeinſame Betrachten, Suchen, Berathen war ihm Bedürfniß [48]). Er übte im Geſpräche bald als beißenden gegen das Scheinwiſſen gerichteten Spott, bald als anregenden Sporn zu weiterer Unterſuchung, bald als heitere Würze, die ihm eigenthümliche Ironie,

---

44) Plat. Meno 98, a. vgl. m. Geſch. II, 1. 36. Was Zeller II, 77, 1 dagegen erinnert, ſcheint mir nicht entſcheidend zu ſein.

45) Xenoph. Memor. II, 1. III, 3, 2. vgl. Zeller S. 92, 1.

46) Plat. Theaet. 149. 151. — Die ſokrat. Maieutik auch als Menſchenprüfung bezeichnet Apol. 24, d. Xen. Mem. IV, 7, 1.

47) Ar. Rhet. II, 20. 1393, b, 3 *παραβολὴ δὴ τὰ Σωκρατικά*, wie ihrer Sokrates häufig bei Xenophon ſich bedient, z. B. Memor. II, 3, 18. 6, 9. 38. 7, 13. 9, 2. IV, 1, 3.

48) Xen. Mem. IV, 5, 12. 6, 1, Plat. Theaet. 151, d. Prot. 331, c. Gorg. 506, e Meno 89, c.

die ihren verletzenden Stachel verlor ſofern er ſie gegen ſich ſelber wie gegen Andre wendete, zumahl wenn das eigne Bekenntniß des Nichtwiſſens hinzukam [49]). Daß dieſes jedoch nicht, wie die neuere Akademie anzunehmen geneigt war, als Bekenntniß des abſoluten Nichtwiſſens oder gar als Läugnung der Möglichkeit des Wiſſens zu faſſen ſei, dafür zeugt ſein ganzes der Erkenntniß gewidmetes Leben. Es iſt vielmehr theils ein ironiſch gewendeter Proteſt gegen die eitle Anmaßung des Wiſſens, theils ſpricht ſich darin die Ueberzeugung aus zu einem organiſch ſich zuſammenſchließenden Wiſſen nicht gelangt zu ſein. In dieſem Sinne behauptete er denn auch, nur die Gottheit ſei weiſe und die menſchliche Weisheit wenig oder nichts werth [50]).

2. Zunächſt und faſt ausſchließlich will Sokrates das Wiſſen auf dem ſittlichen Gebiete verwirklichen. Man ſolle, ſagt er, für nichts Andres ſorgen bevor man für ſich ſelber geſorgt, d. h. dafür, immer vernünftiger und beſſer zu werden. Der Erforſchung der Natur der Dinge entſchlug er ſich daher, wie auch Ariſtoteles bezeugt [51]). Doch ſcheint er mit den Theorien der Phyſiologen in ſeiner Jugend eifrig ſich beſchäftigt zu haben, wie man nicht blos aus den Aeußerungen über Anaxagoras, die ihm der platoniſche Phaedon in den Mund legt, ſondern auch wohl aus der Art ſchließen darf, in welcher Ariſtophanes in den Wolken ihn aufführt; dann aber muß er ſich überzeugt haben daß ſie zu befriedigenden Ergebniſſen nicht geführt hätten und daß vor Allem Feſtſtellung der ſittlichen

---

49) Plat. Apol. 21, b. d. 23, b. Theaet. 150, c. Meno 98, b. Symp. 216, d. Rep. I, 337, a. — Sollte nicht auch Ironie der anſtößigen Unterweiſung zu Grunde liegen, die er der Hetäre Theodota (Xen. Memor. III, 11) zur Betreibung ihres Gewerbes ertheilt? Mochte er nicht vielleicht durch die niedrigen Vergleichungen, deren er ſich bedient, ſie zur Anerkennung des Entwürdigenden ihres Betriebes zu veranlaſſen hoffen? Mit Ironie durchzogen iſt wie die ganze Unterredung, ſo vorzüglich der Schluß derſelben § 16.

50) Plat. Apol. 23, b.

51) Metaph. I, 6. 987, b, 1. XIII, 4. de Part. An. I, 1. 642, 28. vgl. Xen. Mem. I, 1, 11. Cicero Tusoul. V, 4.

Anforderungen noth thue. Auf dem ſittlichen Gebiete ſollte das Wiſſen als das Stärkſte, alle Gewalt der Begierden überwältigende ſich bewähren. Wie könnte, ſagte er, die Begierde über das Wiſſen Herr werden und den Menſchen gleich einem Sklaven beherrſchen[52])? Das Böſe, folgerte er, kann nur im Mangel an Wiſſen beſtehn und Niemand mit Willen, d. h. mit deutlichem und beſtimmten Wiſſen böſe ſein[53]). Alle Tugend ſoll daher Wiſſenſchaft ſein, da ohne richtiges Wiſſen kein richtiges Handeln möglich. Denn nichts nütze es tapfer und gerecht zu handeln, wenn man nicht mit deutlichem Wiſſen und daher mit Selbſtbeſtimmung der Vernunft ſo handle[54]). Ja, wiſſentlich Unrecht thun, zieht er dem unwiſſentlich es thun vor[55]), ohne Zweifel inwiefern in jenem, dem Anſatz zum Wiſſen (denn vollkommnes Wiſſen würde die Möglichkeit des Unrechtthuns ausſchließen), doch ſchon der Impuls zu beſſerer Verſtändigung liege; aus der Einſicht in die ſittlichen Gebrechen geht unmittelbar der Trieb hervor ſie zu bekämpfen. Was aber als das ſittlich Anzuſtrebende wahrhaft erkannt oder gewußt wird, das Gute, der Endzweck unſrer Handlungen, kann daher nur ſein was von unſrem Wiſſen und der dadurch bedingten freien Selbſtbeſtimmung abhängt, nicht was von Außen kommt (εὐπραξία, nicht εὐτυχία)[56]). War aber Sokrates überzeugt, das Wiſ-

52) Arist. Eth. Nic. VII, 3. pr. Eud. VII, 13, extr. Plat. Protag. 352, b.

53) Magn. Mor. I, 9. 1187, 5. vgl. Eth. Nic. III, 7. 1113, b, 14. Eud. II, 7. 1223, b, 3. vgl. Plat. Meno 77, b. Apol. 25, e. Xen. Mem. III, 9, 4. IV, 6, 6. 11.

54) Arist. Eth. Nic. VI, 13. 1144, b, 17. 28. III, 11. 1116, b, 4. Eud. I, 5. 1216, b, 6. III, 1. 1229, 15. VII, 13 extr. M. Mor. I, 1. 1182, 15. I, 35. 1198, 10. Xen. Mem. III, 9, 5. 6, 6. Plat. Lach. 194, d. Euthyd. 278, d.

55) Xen. Mem. IV, 2, 19. vgl. Plat. Rep. II, 382, a. III, 389, b. IV, 459, e. VII, 535, e. Hipp. min. 371, e. vgl. Zeller 101, 1.

56) Xen. Memor. III, 9, 14. vgl. Plat. Euthyd. 281, b. Daß dieſe Unterſcheidung, nach Zeller's Behauptung S. 105. 1, auch ein Hedoniker, wie Ariſtippus, ſich hätte aneignen können, vermag ich nicht einzuſehn.

ſen, die wahre Selbſterkenntniß, müſſe unmittelbar und nothwendig das ſittliche Handeln zur Folge haben, ſo konnte er auch weſentliche Verſchiedenartigkeit der Tugenden nicht anerkennen [57]). Die Tugend war ihm bei aller Verſchiedenheit der Verhältniſſe, unter denen gehandelt wird, des Lebensalters und des Geſchlechts, eine Einige, immer nur deutliches und beſtimmtes Wiſſen von der jedesmahligen ſittlichen Anforderung [58]). Jedoch unterließ er nicht Anwendung von ſeiner Begriffsbeſtimmung der Tugend auf die verſchiedenen Aeußerungsweiſen derſelben in der Mäßigkeit, Tapferkeit u. ſ. w. zu machen [59]). Hatte nun Sokrates lediglich das deutliche Wiſſen um das Gute oder die jedesmahlige ſittliche Anforderung, für die Tugend und ſie zu verwirklichen, das Guthandeln, nicht irgend welchen Genuß der Glücksgüter, für den Lebenszweck gehalten, war er ferner überzeugt daß die Glückſeligkeit nicht aus zweifelhaften Gütern beſtehen könne [60]), und faßte er dennoch jenes Wiſſen als bloßes Wiſſen um die empiriſchen Folgen unſrer Handlungen, ſo wäre er in handgreiflichem Widerſpruch mit ſich ſelber befangen geweſen. Einen ſolchen Widerſpruch mit ſich ſelber ihm zutrauen, heißt Euklides, Plato u. A. der unbegreiflichſten Verblendung beſchuldigen, heißt annehmen, ihr Urtheil über des Sokrates Lehre und ihre Tragweite ſei ein durch lediglich glänzende perſönliche Eigenſchaften beſtochenes geweſen. Nehmen wir lieber an, Xenophon habe darum nicht Bedenken getragen einerſeits Sokrates' Erklärung von Tugend und ſeine Lehre vom Wohlverhalten, im Gegenſatze von Wohlergehn, zu berichten und andrerſeits ihn doch

57) Plat. Protag. 329, e. 349, b. Xen. Mem. III, 9, 5 u. A.

58) Plato Meno 71, d. Arist. Pol. I, 13. 1216, 20. Xen. Symp. II, 9. vgl. Plat. Rep. V, 452, e.

59) Auf die Tapferkeit bei Xen. Mem. III, 9, 2. IV, 6, 11. Symp. II, 2. Plut. Prot. 360, d. Lach. 194, d. Ar. Eth. Nic. III, 11. 1116, b, 3. vgl. Eud. III, 1. 1229, 14. 1230, 6; auf Frömmigkeit Xen. Mem. IV, 6, 4. 6; auf *σωφροσύνη* und Gerechtigkeit ib. III, 9, 4. IV, 3, 2. I, 5, 4. — *ἡ ἐγκράτεια ἀρετῆς χρηπίς* I, 5, 4. vgl. IV, 5.

60) Xen. Mem. IV, 2, 32. Auch in der Faſſung dieſer St. kann ich Zellern (105. 1) nicht beitreten. vgl. I, 2, 3.

wiederum das Gute auf die Luſt und den Nutzen des Subjekts zurückführen zu laſſen, weil er eben nur die leicht faßlichen, vom Angenehmen und Nützlichen hergenommenen Ausgangspunkte der Unterredungen begriffen und behalten [61]), den eigentlichen Zweck und die dazu leitende Entwickelung außer Acht gelaſſen habe. Und dieſer Zweck konnte kein andrer ſein als zu zeigen daß das wahrhaft Angenehme und Nützliche eben nur das Gute ſein könne. Denn allerdings geht Sokrates von Beziehungen auf Sitte und Geſetz, oder von den beſonderen Zwecken und Intereſſen derer aus, mit denen er ſich unterredete [62]); ja er konnte ganz wohl ſagen, Alles ſei gut und ſchön wozu es ſich gut verhalte [63]); aber ſicherlich nicht um das Gute in das Nützliche, das Schöne in das Brauchbare aufgehn zu laſſen und um ſeine ſittlichen Vorſchriften auf das Motiv des Nutzens zu gründen, ſondern nur um zu überzeugen daß das wahrhaft Nützliche und Angenehme nicht dasjenige ſei was der kurzſichtige und verblendete Haufen dafür halte, vielmehr dasjenige was den auf die fraglichen Zwecke und Intereſſen bezüglichen unbedingten Anforderungen des ſittlichen Selbſtbewußtſeins entſpreche [64]). Das Wie unter gegebenen Verhältniſſen zu handeln ſei, kann nur der durch ſorgfältige Erwägung derſelben geſchärfte unſelbſtige ſittliche Sinn, das Gewiſſen, entſcheiden, deſſen Recht und Pflicht zu endgültiger Entſcheidung von allen edlen Gemüthern längſt anerkannt war, bevor die Sprache noch einen entſcheidenden Ausdruck dafür gefunden hatte. Sokrates konnte, wenn er der ſiegreiche Gegner der Sophiſten und nicht vielmehr ihr Genoſſe war, unter Wiſſen auf dem ſittlichen Gebiete nichts Andres ver-

61) Er ſelber ſagt (Mem. I, 3, 1) .. *τούτων δὴ γράψω ὁπόσα ἂν διαμνημονεύσω.*

62) Xenoph. Mem. III, 5, 3. 7 und ſo durchgängig.

63) Xen. Mem. IV, 6, 8. III, 9, 4 u. ſ. w. (vgl. Zeller 103 f.) Symp. V, 8. Dagegen kann Plat. Prot. 333, d. 353, c. 358, b nicht dafür angeführt werden.

64) vgl. Xen. Mem. I, 6, 9. IV, 8, 6. In dieſem Sinne kann man mit Cicero (Off. III, 3) ſagen: solebat eos exsecrari, qui natura cohaerentia, utilitatem et honestatem, opinione distraxissent.

ſtehn als das durch keinen ſelbſtigen Genuß oder Nutzen getrübte Innewerden unbedingter ſittlicher Anforderungen. — So ſprach ſich's in ihm aus als er den Machthabern in zwei Fällen mit Gefahr des Lebens den Gehorſam verweigerte, als er die Rettung durch Flucht zurückwies und als er den Richtern ſagte, er werde dem Gotte mehr gehorchen als den Athenern. Nicht das geſchriebene Geſetz war ſeine Richtſchnur, ſondern Anerkennung in dem einen Fall eines höheren göttlichen Geſetzes, in den andren die Ueberzeugung von der Verpflichtung des Bürgers gegen den Staat. In ähnlicher Weiſe erkannte er die Unbedingtheit der ſittlichen Anforderungen, des werkthätigen Wohlwollens, der Wahrhaftigkeit, des Wohlwollens, der Selbſtbeherrſchung an, wie ſelbſt aus ſeinen Unterredungen bei Xenophon nachweislich iſt, und führte die menſchlichen Geſetze auf die ihnen als Norm zu Grunde liegenden ungeſchriebenen Geſetze zurück [65]). Daher bediente er ſich auch zur Bezeichnung des Wiſſens welches das tugendhafte Handeln zur unausbleiblichen Folge habe, ſolcher Ausdrücke, wie Wiſſenſchaft, Begriff, Vernunftherrſchaft (ἐπιστήμη, λόγος, φρόνησις), wodurch es von der bloßen Vorſtellung, dem bloßen Dafürhalten beſtimmt unterſchieden wird. Darauf geht denn auch die ihm beigelegte Beweisführung im platoniſchen Protagoras und den ſich ihm anſchließenden kleinen Dialogen: das wahre ſokratiſche Wiſſen wird den auf Abmeſſung von Luſt und Unluſt, Nutzen und Schaden ſich beſchränkenden vorgeblichen Wiſſen der Sophiſten entgegengeſetzt, und keineswegs ſoll, wie Zeller annimmt, die Identität des Guten und Angenehmen, und zwar des ſinnlich Angenehmen, nachgewieſen werden. Die Zuſammengehörigkeit der kyrenaiſchen und ſokratiſchen Ethik, oder vielmehr die Möglichkeit von letzterer auf erſtere überzugehn, läßt ſich genügend erklären, ohne Gleichheit der Standpunkte vorauszuſetzen. Wenn endlich Sokrates behauptete Endzweck unſres Lebens ſei die Erlangung des in der Sittlichkeit unſrer Handlungen ſich bewährenden Wiſſens und dieſes falle mit der Glückſeligkeit zuſammen, ſo konnte er unter letzterer, auch nach der Anerkenntniß Xe-

65) Xen. Mem. IV, 2, 14. — IV, 4, 19.

nophons [66]), nicht das aus Genuß und vermeintlichem Nutzen hervorgehende Wohlsein (εὐτυχία), sondern nur die kontinuirliche Reihe der aus jenem Wissen hervorspringenden sittlichen Handlungen (εὐπραξία) verstehn; sie kann nicht, wie er bei Xenophon sagt, aus zweifelhaften Gütern (ἐξ ἀμφιλόγων ἀγαθῶν) bestehn [67]): hat ja die Tugend ihren Lohn in sich selber [68]). Der Tugendhafte aber, der Lustreize und Begierden Herr, ist auch der wahren Freudigkeit theilhaft, im Bewußtsein selber in der Vervollkommnung fortzuschreiten und Andren dazu behülflich zu sein; er auch der Liebe der Götter und höherer Glückseligkeit im zukünftigen Leben versichert [69]). Unglücklich dagegen in der inneren Zerrüttung seiner Seele, der Sklav der Begierden und Leidenschaften; auch kann ein solcher den nach der natürlichen Ordnung der Dinge an das Böse geknüpften Strafen nicht entgehn [70]). Ja, besser ist es Strafe leiden für begangenes Unrecht als ungestraft, mithin ungebessert, bleiben, — so folgert Plato aus unzweifelhaft sokratischen Grundsätzen.

3. Als wesentliches Förderungsmittel der sittlichen Veredelung betrachtet Sokrates die Liebe und Freundschaft, ganz im Einklang mit seiner Ueberzeugung daß Entwickelung des Wissens lebendiger Wechselbeziehung mit Andren, es gleichfalls anstrebenden bedürfe. So behauptet er denn auch bei Xenophon, wahre Liebe sei nur da vorhanden, wo man uneigennützig (unselbstig) das Beste des Geliebten anstrebe [71]). Und in Untersuchungen über die Liebe gingen

---

66) Mem. III, 9, 14. vgl. Plat. Euthyd. 281, b.

67) Memor. IV, 2, 34.

68) Mem. IV, 4, 16. III, 9, 11.

69) Nach Xen. ist die Tugend die wahre Freiheit (Mem. IV, 5, 2) und besteht in dem befriedigenden Gefühle der eignen Vervollkommnung, I, 6, 9. IV, 8, 6. Nach Plato Gorg. 467, c. 474, c. 495, c. 499, c. Rep. IV, 444, c. X, 612, d, ist d. Tugend das an sich Nützliche, weil sie mit der Gesundheit der Seele unmittelbar zusammenfällt.

70) Xen. Mem. IV, 5, 5.

71) Xen. Symp. VIII, 12. 27. vgl. Memor. II, 10. Plat. Symp. 178, c. 180, c. 216, d.

alle verſchiedenen ſokratiſchen Schulen ein; wie weit die platoniſchen Begriffsbeſtimmungen von Sokrates bereits eingeleitet waren, möchte ſich nicht entſcheiden laſſen.

4. Auch von der Unentbehrlichkeit der Staatsgemeinſchaft für die ſittliche Entwickelung der Individuen war Sokrates überzeugt [72]) und konnte in Folge ſeiner Grundüberzeugung, nur diejenige als die richtige anerkennen, die von Wiſſenden geleitet werde. Daher ſein Tadel der üblichen Wahl der Vorſteher und Verwalter des Staats durch das Loos und ſein Gegenſatz gegen die unbeſchränkte Demokratie. Nicht eine Ariſtokratie der Geſchlechter (des Adels), wohl aber eine der Einſicht wollte er an die Stelle derſelben geſetzt ſehn, und wenngleich er ſchwerlich die hierauf beruhende Konſtruktion des platoniſchen Staates in ſeinen Einzelheiten gebilligt haben würde, dem zu Grunde liegenden Zwecke hätte er ſeine Zuſtimmung nicht verſagen können.

5. Gleichwie Sokrates von der Unbedingtheit der ſittlichen Anforderungen, von unſrem Vermögen und unſrer Verpflichtung ſie zur Beſtimmtheit des Wiſſens zu erheben und von der unwiderſtehlichen Kraft dieſes Wiſſens auf's lebendigſte überzeugt war: ſo auch von der nothwendigen Zuſammengehörigkeit des ſittlichen und religiöſen Bewußtſeins. Vor Allem ſuchte er daher in denen, mit welchen er umging, den religiöſen Glauben zu beleben und zu läutern, indem er theils als Grund des Unglaubens die Annahme bekämpfte, daß nur dem ſinnlich Wahrnehmbaren Wirklichkeit zukomme, theils den allgemein verbreiteten eingeborenen Gottesglauben geltend machte, theils die in der Weltordnung ſich uns darſtellende durchgängige Zweckmäßigkeit veranſchaulichte und den daraus ſich ergebenden Schluß auf einen nach Zwecken wirkenden intelligenten Urheber derſelben zur Ueberzeugung zu erheben beſtrebt war [73]). Wenn er auch in der Nachweiſung der Zweckmäßigkeit zunächſt und vorzüglich die Beziehungen der Dinge auf das Wohl

72) wie er es namentlich im platoniſchen Krito ausſpricht, p. 50 sqq.

73) Xen. Mem. I, 4. IV, 3. vgl. Magn. Mor. I, 1. 1183, b, 9. Plat. Phaedo 96, a.

des Menſchen hervorhob, ſo ließ er doch auch rückſichtlich des Menſchen die Zuſammengehörigkeit ſeiner Anlagen nicht außer Acht [74]) und muß ſo, wie auch Plato im Phädon (63) andeutet, als der Urheber der teleologiſchen Weltbetrachtung bezeichnet werden, wenngleich er ſchwerlich ſchon das Verhältniß der Zweckurſächlichkeit zu den wirkenden Urſachen und den Unterſchied der äußeren und inneren Zweckmäßigkeit näher zu beſtimmen verſucht hatte. Auch Vorzeichen und Weiſſagung machte er zur Belebung des Götterglaubens geltend [75]). Die Gottheit war ihm der durch das All verbreitete, ihrer ſelber und aller Dinge mächtige, allgegenwärtige Geiſt, vergleichbar der über den menſchlichen Körper herrſchenden Seele [76]). In dieſer Weiſe entſchränkt er den Begriff der Gottheit und hebt ihn aus der Sphäre vermenſchlichender Vorſtellungen, ohne jedoch den Glauben an untergeordnete Götter aufheben zu wollen [77]). Sofern die menſchliche Seele zum Wiſſen (zur Wahrheit) ſich zu erheben vermag, muß ſie, iſt er überzeugt, am Göttlichen Theil haben [78]), und er ermahnt zwar in der der menſchlichen Einſicht angewieſenen Sphäre der Entſcheidung unmittelbare Einwirkung der Götter nicht zu erwarten, wohl aber innere Eingebungen derſelben und Belehrung durch Orakel nicht außer Acht zu laſſen [79]). Wie er ſich das Verhältniß göttlicher Eingebung zur freien Selbſtbeſtimmung dachte, ergibt ſich beſtimmter aus ſeinem Glauben an eine warnend rathende göttliche Stimme (δαιμόνιον), die nicht über Sittlichkeit der Handlungen, wohl aber ihre Folgen und Zuträglichkeit in Beziehung auf eigne und fremde Angelegenheiten, ſelbſt über die des Staates, von Zeit zu Zeit ſich in ihm vernehmen

74) Xen. Mem. I, 4, 5. 7. 8. 12. 17.

75) Die Mantik als Beweis der göttl. Vorſehung angef. Mem. IV, 3, 12. I, 4, 18. Ueber Opfer und Gebet I, 3, 2. IV, 3, 17.

76) Mem. I, 4, 17. 18. I, 1, 19. IV, 3, 13.

77) Mem. I, 1, 19. 3, 3. 4, 11. IV, 3, 3. 16.

78) Mem. IV, 3, 14.

79) ſ. vorzügl. ebenda I, 4, 17 f. vgl. 16.

laſſe[80]). Er betrachtete ſie nicht als einen ihm eigenthümlichen Schutzgeiſt[81]), ſondern gleichwie die Mantik, der er ſie ſubſumirte, als eine Ergänzung des perſönlichen Gewiſſens; wir können ſie mit Schleiermacher als die noch unbeſtimmte Idee einer göttlichen Offenbarung bezeichnen. In dem Glauben daran, wie an Träume und an Vorbedeutungen, ſpricht ſich die Ueberzeugung aus, eines unmittelbaren göttlichen Beiſtandes zu bedürfen.

6. Nicht minder lebendig und als unmittelbar auf ſeinem ſittlichen Bewußtſein beruhend ſpricht ſich ſein Glaube an Unſterblichkeit der Seele aus. So wenig wir die im platoniſchen Phaedon ihm beigelegte kunſtvolle Beweisführung als von ihm, dem die platoniſche Ideenlehre fremd war, entwickelt betrachten dürfen, eben ſo wenig aus einer Aeußerung in ſeiner Vertheidigungsrede folgern, er habe zwiſchen den Möglichkeiten einer Vernichtung der Seele zugleich mit dem Körper und einer von dieſem entfeſſelten Fortdauer derſelben geſchwankt[82]). Daß er vielmehr von der Fortdauer der Seele, als einer von den leiblichen Hemmungen befreiten, der freieren Entfaltung des Geiſtes günſtigeren Exiſtenz überzeugt war, ſcheint ſelbſt in der verflachten Argumentation der xenophontiſchen Kyropädie durch[83]).

---

80) Plato Apol. 40, b. 41, d u. A. beziehen das Dämonion nur auf künftige Erfolge. Nach Xenophon Mem. I, 1, 6 ſollte man die Götter nur befragen *περὶ τῶν ἀδήλων ὅπως ἀποβήσοιτο.* § 9 *δαιμονᾷν δὲ καὶ τοὺς μαντευομένους ἃ τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκαν οἱ θεοὶ μαθοῦσι διακρίνειν.* Nach Xenophon ſoll das Dämonion anzeigen *ἅτε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μή* (Memor. IV, 3, 12), nach Plato nur letzteres, Apol. 31, d. — Xen. Memor. IV, 8, 5. Plat. Apol. 12 u. A.

81) Schon die Anklage beſchuldigt Sokr. *ἕτερα καινὰ δαιμόνια* einführen zu wollen und Kirchenväter und Neuplatoniker verſtehn darunter einen perſönlichen Genius, ſ. Zeller S. 62 f. — Ueber die verſchiedenen Bezeichnungen, deren Sokrates ſich bediente, ſ. Kriſches Forſchungen S. 229.

82) Pl. Apol. 40, a. Zeller beruft ſich auch auf Xenoph. Cyrop. VIII, 7, 22. 27.

83) VIII, 7, 19 ff.

Sokrates hatte eine neue Entwickelungsperiode der griechiſchen Philoſophie begründet, indem er zeigte, daß dem Wiſſen um die Objekte Verſtändigung über den Begriff, als die Form wahrer Erkenntniß, zu Grunde gelegt werden müſſe und der Begriff Deutlichkeit und Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins, mithin Selbſterkenntniß vorausſetze, dieſe daher Grundlage aller Erkenntniß ſei. 2) daß der Begriff durch Induktion aus dem Beſonderen abgeleitet und durch Definition feſtgeſtellt werden müſſe. 3) daß die begriffliche Erkenntniß zunächſt in Beziehung auf das ſittliche Bewußtſein anzuſtreben und in ihm ein unbedingtes Wiſſen erreichbar ſei, welches dadurch als ſolches ſich bewähre, daß es die entſprechende ſittliche Handlung zur unmittelbaren Folge habe, Tugend daher mit Wiſſen zuſammenfalle und in dem Maße in welchem wir es erreichten, Glückſeligkeit, als Endzweck unſrer Beſtrebungen, uns zu Theil werde. 4) daß unſer ſittliches mit dem religiöſen Bewußtſein untrennbar verbunden und der Stärkung und Ergänzung durch göttliche Erleuchtung bedürftig ſei.

Aber ein wiſſenſchaftlich gegliedertes und ausgeführtes Lehrgebäude ſeinen Freunden und Schülern mitzutheilen, unternahm Sokrates nicht; er wollte nur den Grund legen, wecken und anregen, und ermahnte ſeine Freunde, ihn ſelber nur wenig, um ſo mehr aber die Wahrheit hochzuhalten [84]).

B) Die einſeitigen Sokratiker.

Unter denen die ſich dem Sokrates anſchloſſen wurden die einen vorzugsweiſe durch die geiſtige Gewalt angezogen, die er über die Menſchen übte [85]). Dieſe ſich anzueignen, um Anwendung davon für Staatsangelegenheiten zu machen, mochte ihr nächſter Zweck ſein, wenn auch Alkibiades, der hier neben dem Kritias genannt wird, durch Bewunderung der ganzen Perſönlichkeit des Sokrates unwiderſtehlich ſich angezogen fühlte. Sie blieben ihm ergeben bis

84) Plat. Phaedo 91, c.

85) Xen. Mem. I, 2, 14 sq. Plat. Symp. 213, b.

Ehrgeiz und die Verwickelungen der Zeit ſie in andre Bahnen riſſen. Andre trugen das Bild des edlen Mannes Zeit Lebens im Herzen, fanden ſich auch wohl veranlaßt, wie Xenophon und Aeſchines, darzuſtellen was ſich ihnen davon eingeprägt hatte und klar geworden war. Noch Andre fühlten ſich getrieben die Grundlinien der ſokratiſchen Lehre weiter auszubilden und kamen, je nach ihrer verſchiedenen Richtung und Begabung und Auffaſſungsweiſe, zu ſehr verſchiedenen Ergebniſſen. Endlich fehlte es auch nicht an ſolchen die eine Mittelſtellung zwiſchen der zweiten und dritten Art der Sokratiker einnahmen, Simmias und Kebes, früher Schüler des Philolaus, und mehr noch Phaedo, ſcheinen dahin zu gehören. Die jenen beiden beigelegten Schriften hatte ſchon Panätius als unächt verworfen, und auch Phaedo wird nur als Stifter einer Schule, nicht als Schriftſteller erwähnt.

Wir haben mit denen uns zu beſchäftigen, die Fortbildung der ſokratiſchen Lehre verſuchten. Dieſe an Geiſtesfähigkeit, Sinnesart und Lebensrichtung ſehr verſchieden von einander, ſcheinen ſich alle in der Ueberzeugung vereinigt zu haben, die Werthbeſtimmung und Kraft des Sittlichen müſſe im Gebiete des Wiſſens ſich finden, und dieſes durch Induktion und Definition zu verwirklichen waren ſie mehr oder weniger beſtrebt. Doch nur einem derſelben, dem Plato, iſt es gelungen die ſokratiſchen Principien aus ihnen ſelber zu entwickeln und zu ergänzen, um ſo aus ihnen ein in ſich geſchloſſenes einhelliges Lehrgebäude abzuleiten, während die Andren aus Mangel an tieferer Auffaſſung derſelben und an dem Geiſte ſelbſtthätiger Fortbildung nur zu einſeitigen, durch fremdartige Beſtandtheile mehr oder weniger ergänzten Theorien zu gelangen vermochten. An ſich von geringer Erheblichkeit und freilich uns auch nicht genügend bekannt, behaupten dieſe ihre Stelle in der Geſchichte der Philoſophie nur ſofern ſie die Nothwendigkeit weiterer Fortbildung der ſokratiſchen Lehren veranſchaulichen und ſofern einerſeits die polemiſche Stellung gegen dieſelben nicht ohne Einfluß auf die Geſtaltung des platoniſchen Syſtems geblieben iſt, andrerſeits ihre Grundſätze auf die Lehrgebäude der dritten Entwickelungsperiode bedeutend eingewirkt haben.

Wir beginnen mit derjenigen Richtung, die ſich den ſokratiſchen Lehren am buchſtäblichſten angeſchloſſen hatte und ſchließen mit derjenigen, die unter ihnen die nächſte, wenngleich immer nur noch eine ſehr entfernte Verwandtſchaft mit der platoniſchen hat.

1. Antiſthenes und die Kyniker.

Antiſthenes[1]), früher Schüler des Gorgias, gegen den er jedoch ſpäter geſchrieben hatte[2]), behauptete, gleichwie Sokrates, die Tugend ſei eine einige, zur Glückſeligkeit zureichend und unzerſtörbar, ſie in uns zu verwirklichen unſer Endzweck, ihre Ringmauer die auf Schlüſſe gebaute Einſicht (φρόνησις), d. h. Wiſſenſchaft[3]). Nur die aus ihr, der Seelenthätigkeit, hervorgehende Luſt habe Werth und die ihr dienende Arbeit ſei ein Gut, wie er in ſeinen Dialogen Herakles und Kyrus zu veranſchaulichen geſucht hatte[4]). So konnte denn auch er nur das Wohlverhalten (εὐπραξία), nicht das bloße Wohlſein, für den Zweck unſrer Beſtrebungen halten. Nicht minder war auch ihm das Böſe ein Fremdartiges[5]), aus der dem Menſchen wahrhaft eigenthümlichen Thätigkeit des Geiſtes nicht abzuleiten; und für gleichgültig hielt er oder hielten ſeine Nachfolger Alles was weder Tugend noch Laſter ſei[6]).

---

1) De Antisthenis Cynici vita et scriptis scr. Adolph. Müller. Marburgi 1860. Antisthenis fragmenta coll. Winckelmann. Turici 1842.

2) Athen. V, 220, d.

3) Diog. L. VI, 11 sqq. 8. vgl. Stob. Eclog. IV (Mein.) passim.

4) Diog. L. VI, 2. 8. IX, 101. vgl. Xenoph. Memorab. II, 5. Sext. Emp. Math. XI, 73. Plat. Phileb. 44, b u. A. — Arist. Eth. X, 1. 1172, 27. — Diog. 2. Antisth. bei Stob. Floril. 29, 65 ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλ' οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων, und jene hielt er wohl für eine ἀμεταμέλητος ἡδονή, Athen. XII, 513, a.

5) Daher das Wort: τύχῃ μηδὲν ἐπιτρέπειν. Diog. 105. — Diog. L. 12 τὰ πονηρὰ νομίζε πάντα ξενικά. vgl. Plat. Symp. 205, e. Zeller 214: „Das Gut für Jeden nur das was ſein eigen iſt.“ vgl. Xenoph. Symp. 4, 34. Epict. Dissert. III, 24, 68.

6) Diog. L. VI, 11. 12. 14. 104 sq.

Indem er aber dieſe ſokratiſchen Grundlehren nicht weiter entwickelte, glitt er von ihnen durch die Behauptungen ab a) die Tugend auf Werke gerichtet, werde lediglich durch ſokratiſche Stärke in der Vermeidung des Böſen erlangt [7]); daher durch möglichſte Bedürfnißloſigkeit; b) gleichgültig ſeien all und jede aus den ſinnlich organiſchen Thätigkeiten hervorgehenden oder darauf bezüglichen Verhältniſſe, wie Ehe, Liebe zu Blutsverwandten u. ſ. w. [8]). So ſcheint er denn auch die Tugend faſt ausſchließlich als Gerechtigkeit und Tapferkeit gefaßt zu haben [9]), letzterer wahrſcheinlich die Mäßigkeit einordnend. Die Weisheit war ihm dagegen, als Tugend an ſich, die Selbſtgenugſamkeit des Weiſen. Je weniger er in Begriffsbeſtimmung des Wiſſens eingegangen war, um ſo mehr verkannte er die Begrenztheit deſſelben, welche Sokrates ſo entſchieden hervorgehoben hatte. Das wahrſcheinlich mehr von ſeinen Nachfolgern als von Antiſthenes ſelber ausgeführte Bild von der Selbſtgenugſamkeit des Weiſen konnte durch ſeine Uebertreibungen für die Mängel der einſeitigen Theorie nicht entſchädigen.

2. Auch in der Dialektik iſt das Unvermögen des Antiſthenes unverkennbar, die ſokratiſchen Grundbeſtimmungen aus ihnen ſelber zu entwickeln. Ob oder wie weit er über Induktion ſich ausgeſprochen, wiſſen wir nicht; die Nothwendigkeit der Definition aber als Angabe deſſen was der Gegenſtand geweſen oder ſei, erkannte er zwar an [10]), hob jedoch die Möglichkeit derſelben, mit Polemik gegen die platoniſche Ideenlehre [11]), durch die Behauptung auf, man könne von einem Gegenſtande immer nur ihn ſelber, oder von

---

7) Diog. L. 8. 7. vgl. Anm. 4.

8) Diog. 11 u. A. ſ. d. Belegſtellen bei Zeller S. 223 f.

9) Unter ſ. Schriften wird angeführt *περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας προτρεπτικὸς πρῶτος, δεύτερος, τρίτος.* Diog. 16.

10) Diog. L. 3. vgl. Alex. in Top. Schol. 256, b, 12.

11) Simplic. in Categ. Schol. 66, b, 45. vg. 68, b, 26. 20, 2. Im Dialog Sathon hatte Antiſthenes ſeine Polemik gegen Plato geführt, Diog. III, 35. VI, 16. Athen. V, 220, d. XI, 507, a. vgl. Plat. Euthyd. 301, b.

je Einem Eins aussagen; nur durch Vergleichung könne man sich über die Dinge aussprechen, so daß er den Begriff der Induktion zu dem der bloßen Vergleichung abgeschwächt haben muß. So mußte sich ihm das Wirkliche auf das schlechthin Individuelle beschränken [12]), das Allgemeine zu bloßer Abstraktion des vergleichenden Denkens werden [13]). Ging er dabei auch auf die eleatische Lehre vom einfachen Sein zurück, von weiteren Untersuchungen darüber findet sich keine Spur bei ihm. Die Schule der Antistheneer sprach sich entschieden gegen die Möglichkeit der Definition aus [14]) und folgerte, weil nur immer Eins von Einem ausgesagt werden könne, sei Widerspruch nutzlos und wahre Verständigung ohnmöglich [15]).

3. Frömmigkeit und Gerechtigkeit waren auch dem Antisthenes Korrelata [16]) und gleichwie Sokrates, war er bestrebt den Begriff der Gottheit zu entschränken, scheint jedoch noch entschiedener die Einheit derselben, im Gegensatz gegen Vielgötterei, deren Annahmen er allegorisch erklärte, ausgesprochen zu haben [17]). Der teleologischen Beweisführung fürs Dasein Gottes aber schob er einen nicht-

---

12) Ar. Metaph. V, 29. 1024, b, 32 *διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἑφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι.* Soph. el. c. 17. 175, b, 15. Phys. I, 2. 185, b, 25. Plat. Soph. 251, b. *τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι* Phileb. 14, c. Theaet. 201, e. *αὐτὸ γὰρ καθ' αὑτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἴη.*

13) Simpl. in Categ. Schol. 66, b, 45. vgl. 20, 2. Diog. VI, 53. Plat. Parm. 132, b. Antisth. bei Epict. Diss. I, 17, 12 *ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις.*

14) Arist. Metaph. VIII, 3. 1043. b, 24 . . *οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι ἦσαν κτλ.*

15) Arist. Top. I, 11. 104, b, 21. vgl. Metaph. V, 29 (12). Plat. Euthyd. 285, e.

16) Diog. VI, 5. vgl. 72.

17) Cic. de Nat. Deor. I, 13. Clem. Alex. Strom. V, 601. Diog. 24. 59. 60. 38. 42 sq. — Schol. in Hom. Odyss. 561. Buttm. vgl. Lobeck, Aglaophamus 159.

ſokratiſchen Begriff unter, wenn er ſie auf die dem Weiſen als einem Freunde Gottes eigenthümlichen Zwecke zurückführte [18]).

4. Die Kyniker, ein Name welchen die Antiſtheneer theils vom Kynoſarges, worin Antiſthenes als nicht ebenbürtiger Athener lehren mußte, theils zur Bezeichnung ihrer Lebensweiſe erhielten, glaubten durch Bedürfnißloſigkeit allein die zum ſittlichen Leben erforderliche Selbſtändigkeit und dieſe wiederum durch Beſchränkung auf die Anforderungen des Naturtriebes erreichen zu können. Sie eiferten gegen künſtlich erzeugte Begehrungen und Neigungen, wohin ſie auch die auf Kunſt und Wiſſenſchaft als ſolche gerichteten Beſtrebungen rechneten, ohne jedoch zu verkennen, daß es der klaren Einſicht, daher auch der Fertigkeit und Gewandtheit zur Beſürwortung ihrer Lehren bedürfe. Nicht ohne Eitelkeit ſtellten ſie die eigene Bedürfnißloſigkeit zur Schau, indem ſie hervorhoben, wie den auf Befriedigung der Naturbedürfniſſe ſich Beſchränkenden ein leichtes Leben beſchieden ſei. Mit maßloſer Uebertreibung ſchilderten ſie die über alle Lebensfügungen erhabene Selbſtändigkeit des Weiſen, und wie nur das Bewußtſein dieſer Selbſtändigkeit die wahre Luſt mit ſich führe. Die geiſtige Bildung, deren ſie in nicht geringem Maße theilhaft waren, hatte ihnen nur Werth, ſofern ſie die Mittel gewährte durch lebendige, überraſchende und körnige Rede ihre Lehre geltend zu machen. Und ihrer bedienten ſich denn auch die vorzüglicheren unter ihnen mündlich und ſchriftlich, in Proſa und in Verſen, keineswegs ohne Erfolg. Sie waren, wie Göttling ſich ausdrückt, die Philoſophen des griechiſchen Proletariats, und traten der verfeinerten Genußſucht der Zeit ſcharf entgegen. Der Kraft der Entſagungen des Diogenes von Sinope [19]) konnte ſelbſt Alexander ſeine Bewunderung nicht verſagen. Wie eindringlich ſie ihre Ueberzeugungen auszuſprechen wußten, zeigen die von Krates, einem Schüler des Diogenes, und Moni-

18) Diog. 72.

19) ſ. Steinhart's Diogenes in d. Allg. Encykl. I, xxx, 301 ff. und Göttling, Diogenes der Cyniker, oder die Philoſophie des griechiſchen Proletariats, in ſ. Abhandl. I, 251 ff.

mus aufbehaltenen Bruchstücke. Auch Frauen, wie Hipparchia, die Genossin des Krates, wurden von ihren Lehren ergriffen. Aber eben weil diese der wissenschaftlichen Begründung und Ausführung nicht fähig waren, arteten sie allmählig in Karrikaturen aus, wie sich ihrer bis in die ersten Zeiten des dritten Jahrhunderts n. Chr. finden und noch später mehrfach erneuert haben. Kynische Uebertreibungen, ursprünglich dem verfeinerten Genuß entgegentretend, wurden dann selber zu Reizen für denselben. Erst nachdem die Stoa die kynischen Lehren ermäßigt und wissenschaftlicher Bearbeitung zugänglich gemacht hatte, konnten sie für Versittlichung der Gesinnung sich wirksam erweisen. Wenn die K. unverholen ihre Geringschätzung der Staatsgemeinschaft aussprachen, die ihnen als Hemmung, nicht Förderung im Streben nach Selbständigkeit erschien, so konnte das in Zeiten, in welchen die Selbständigkeit der griechischen Staaten mehr und mehr erlag, nicht sonderlich Wunder nehmen.

2. Aristipp[1]) der Kyrenaiker

hatte, in seiner sinnlich reizbaren und beweglichen Natur ein Gegenfüßler des starren unempfänglichen Antisthenes, mit gleicher Liebe dem Sokrates sich angeschlossen, ohne jedoch, wie wir schon bei Xenophon sehn, seiner Neigung zum Lebensgenuß entsagen zu können. Er meinte sie mit Unabhängigkeit und Selbständigkeit vereinigen zu können: *Et mihi res, non me rebus subiungere conor.* — *Omnis Aristippum decuit color et status et res, Tentantem maiora, fere praesentibus aequum.* So schildert ihn Horaz[2]), sein Gesinnungsgenosse. Sich seine Selbständigkeit zu bewahren wollte schon er, wie die spätere Philosophie der dritten Periode, vom Staate sich ablösen, ein weder dienendes noch herrschendes

1) H. d. Stein, de philosophia Cyrenaica. Pars prior. Goetting. 1858.

2) Horat. Epist. I, 1, 18. I, 17. 17. vgl. Xenoph. Memor. II, 11, 1. III, 8.

Leben der Freiheit führen [3]). Wenn er, wie wahrſcheinlich, Schriftliches hinterlaſſen hatte, ſo waren es doch wohl nur Diatriben, zum Theil in dialogiſcher Form [4]), denen freilich ſchon früh Untergeſchobenes ſich beigemiſcht hatte. Ohne Zweifel aber hat er die Grundlinien der Hedonik bereits gezogen, wie Plato im Gorgias und Philebus ſie berückſichtigt. Daß Ariſtoteles [5]) nicht deſſen, ſondern Eudoxus' Lehre von der Luſt widerlegt, ſpricht nicht dagegen, da der Peripatetiker den Hedonismus in ſeiner reinſten Form zum Gegenſtande ſeiner Kritik machen will. Die entgegengeſetzte Annahme des Ariſtokles [6]) iſt nicht entſcheidend.

Nur im augenſcheinlichen Abfall von Sokrates konnte Ariſtipp die Luſt für den Endzweck unſrer Beſtrebungen halten und durch Mäßigung im Genuß nicht wahrhaft ihm ſich annähern [7]). Dennoch hielt er ſich und galt für einen Sokratiker, wahrſcheinlich ſofern auch er die ſittlichen Beſtimmungen im Gebiete des Wiſſens ſuchte, dann aber, geleitet durch ſeinen urſprünglichen Hang und im Rückgang auf Heraklit und Protagoras, mit deren Lehre er durch ſeinen Landsmann, den Mathematiker Theodorus, ſehr wohl bekannt geworden ſein konnte, alles ruhende Sein läugnete und behauptete, unſer Wiſſen könne über das Innewerden der inneren Affektionen nicht hinausreichen [8]); innerhalb ihrer müßten daher auch

---

3) Xenoph. Memor. II, 1, 11.

4) Sotion und Punätius legten ihm eine Reihe von Schriften bei, der Rhodier Soſikrates hatte behauptet, er habe nichts Schriftliches hinterlaſſen; Andre wollten nur ſechs Diatriben als ächt anerkennen, Diog. L. II, 83 sqq.; letztere muß auch Theopompus für ächt gehalten haben, Athen. XI, 508, d.

5) Ar. Eth. X, 2.

6) ap. Euseb. Pr. Ev. XIV, 18. 764.

7) Schon Plato führt die Luſtlehre auf das *ἀεὶ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖν* zurück, Phileb. 43. 45.

8) Aristocl. bei Euseb. l. l. 19 *οἱ λέγοντες μόνα τὰ πάθη καταληπτά.* Sext. E. Math. VII, 191 *φασὶν οὖν οἱ Κυρηναϊκοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν.* vgl. 195. VI, 53. Pyrrhon. H. I, 215. Diog. 92. Cic. Acad. II, 7 u. A.

die Zwecke und Beſtimmungsgründe für unſer Handeln ſich finden. Soferu nun unſre Empfindungen als innere Bewegungen zunächſt unter den Gegenſatz des Sanften und Rauhen, d. h. Angenehmen und Widrigen fallen (das in der Mitte liegende wollte er nicht als Empfindung gelten laſſen) und unangenehme Empfindungen unmöglich anzuſtreben ſein können: ſo hielt er es für unzweifelhaft daß die ſittlichen Beſtimmungen innerhalb der angenehmen Empfindungen ſich finden müßten, d. h. daß die zum Bewußtſein gelangende ſanfte Bewegung das Ziel unſrer Beſtrebungen ſei [9]), zumal alle lebende Weſen von Natur zur Luſt ſich getrieben fühlten [10]).

Wenngleich die methodiſche Entwickelung dieſer Lehre der Schule des Ariſtipp angehören möchte, ſo ſchloß doch wahrſcheinlich ſchon er ſelber aus ſeiner Grundvorausſetzung 1) daß die Gegenwart rein und frei zu genießen ſei, d. h. daß Zweck an ſich die jedesmahlige gegenwärtige Luſtempfindung (ἡδυπάθεια μονόχρονος) ſei, nicht eine Summe derſelben oder ein dauernder Zuſtand, Glückſeligkeit [11]); 2) daß unmittelbarer Zweck die organiſch erregende Luſtempfindung (ἡδονὴ ἐν κινήσει), nicht Schmerzloſigkeit ſei (ἀνονία) [12]); 3) daß unmittelbaren Werth nur die ſinnliche Luſt habe, die geiſtige, ſo weit ſie nicht auf leeren Vorſtellungen beruhe, blos als Erweiterung jener [13]); 4) daß die Luſtempfindungen nur quantitativ, d. h. dem Grade der Stärke und Dauer nach von einander verſchieden ſeien und ihr Werth unabhängig von dem Werthe der Handlungen oder der die Luſt hervorrufenden Thätigkeiten, daß viel-

---

9) Diog. L. II, 86. 85. τέλος δ' ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην.

10) ib. 86, a sqq. vgl. Plat. Phil. 11, a. 22, b.

11) Athen. XII, 544. Aelian. V. H. XIV, 6. Diog. 87. 89. vgl. Plat. Phileb. 12, c.

12) Diog. 87. 89 sq. Von Ariſtoteles l. l. 18 ward dieſe Lehre dem jüngeren Ariſtipp beigelegt.

13) Diog. 87. 90. Cic. Acad. II, 45. vgl. Plat. Phil. 45, a. 49 Diog. 89. 90 sq. Plut. Symp. I, 1, 2.

mehr dieſe nur Werth haben könnten, ſo weit ſie Genuß zur Folge hätten, und Nichts von Natur ſchön oder ſchimpflich ſei, ſondern nur nach Sitte und Geſetz [14]). Doch mußte er den Werth der geiſtigen Luſt anerkennen und ihr eine gewiſſe Selbſtändigkeit zugeſtehn [15]); auch darin mochte er wiederum des Einverſtändniſſes mit Sokrates ſich getröſten. Sie ſollte eben gegen leere Vorſtellungen und gegen Verlangen nach dem Vergangenen und Zukünftigen ſichern, daher auch uns in Stand ſetzen Genüſſen zu entſagen, die ſich in ihren Folgen als Uebel erweiſen würden [16]). Und das mochte ihn zu dem Zugeſtändniß nöthigen daß doch nicht alle geiſtige Luſt auf rein ſinnlichem Genuß beruhe, wenngleich er ein an ſich Schönes und Gerechtes anzuerkennen ſich weigerte und an die Stelle deſſelben Sitte und Geſetz ſtellte.

Die ſchon von Plato geſtellte Frage, wie zwiſchen den verſchiedenen ſich darbietenden Genüſſen zu entſcheiden ſei, da Dauer und Stärke ſich nicht mit einander ausgleichen ließen und wir eben den höchſten Grad der Luſt von Unluſt am wenigſten frei zu erhalten vermöchten, — ſolchen Fragen konnten die Kyrenaiker nicht durch allgemeine Beſtimmungen begegnen, mußten vielmehr der Verſtändigkeit des Einzelnen die ſeiner Organiſation und ſeinen Verhältniſſen jedesmal angemeſſene Wahl anheim ſtellen. Sie mußten ſich begnügen vor Uebermaß zu warnen, wie Ariſtipp ſeine Tochter Arete, und ſo verſuchten ſich wenigſtens die ſpäteren Kyrenaiker an dem Entwurf eines Bildes von der Unabhängigkeit des Weiſen, ohne jedoch dieſe für unbedingt zu halten [17]). Und eben im Maßhalten und der dadurch erlangten Unabhängigkeit beſtand die Virtuoſität des Ariſtipp. Noch weniger freilich würden ſie gegen ſolche Einwendungen ihre Lehre zu ſichern vermocht haben, wenn ſie einen dauernden Zuſtand der Glückſeligkeit ſtatt des konkreten

14) Diog. 87. 90. vgl. Plat. Phil. 42. 45. 66. — Diog. 93. 98.

15) Diog. 89. Plut. l. l. (13). vgl. Plat. Phil. 48. 50.

16) Diog. 91. 90. vgl. Plat. Phileb. 49.

17) Diog. II, 73. ὑπεροπτικὴ τοῦ πλείονος εἶναι, vgl. 73. 69. 90. Plut. de cupid. divit c. 3 non posse suavit vivi sec. Ep. c. 4.

Genuſſes als Endzweck unſrer Beſtrebungen geſetzt hätten, wie aus den ferneren Entwickelungen der kyrenaiſchen Hedoniſtik ſich ergibt.

Auch der Schematismus deſſen die älteren Kyrenaiker zur Entwickelung ihrer Lehre ſich bedienten, ſcheint ein dieſer ſehr angemeſſener geweſen zu ſein [18]). Zuerſt ward von dem zu Begehrenden und dem zu Fliehenden gehandelt; 2) von den Affektionen (Empfindungen); 3) von den daraus hervorgehenden Handlungen; 4) von den Urſachen der inneren Bewegungen (Affekte); 5) von den Gründen der Entſcheidung (πίστεις). Der vierte und fünfte Abſchnitt wird wahrſcheinlich enthalten haben, was die Kyrenaiker ſtatt der Phyſik und Logik [19]) ihrer Ethik anfügten.

2. Die verſchiedenen Richtungen, in denen die ſpäteren Kyrenaiker ihre Luſtlehre auszuführen unternahmen, ſind der Beachtung werth, indem ſich in ihnen theils ſchon die Grundlinien der meiſten ſpäteren Durchführungen der Hedonik finden, theils indem ſie zeigen, wie keine derſelben den Anforderungen der Wiſſenſchaft, geſchweige denn denen des unveräußerlichen ſittlichen Bewußtſeins, entſprechen konnte. Von der Tochter des Ariſtipp, Arete, ihrem Sohne, dem jüngeren Ariſtipp, Epitimides, Paräbates und Antipater wahrſcheinlich in der urſprünglichen Form ausgeführt oder feſtgehalten, traten erſt in der dritten oder vierten Generation Verſuche der Umbildung der Hedonik hervor.

Theodor der Atheiſt, Schüler des jüngeren Ariſtipp [20]), ſchloß ſich dem Princip mit allen ſeinen Folgerungen auf's kühnſte an und behauptete unumwunden, nur die Folgen der Handlungen beſtimmten ihren Werth oder Unwerth, und es gebe Nichts was nicht unter Umſtänden erlaubt ſei [21]). Da er jedoch einſah daß Luſt und Unluſt (πόνος) nicht blos von der inneren Beſchaffenheit

18) Sext. Math. VII, 11.

19) Diog. 92. vgl. Sext. E. (18).

20) Diog. 86. Weniger wahrſcheinlich 98, er ſei Schüler des Anniceris geweſen.

21) Diog. 98.

der Empfindungen, ſondern großentheils von äußeren Umſtänden abhängig, nicht mit Beſtimmtheit aus einander zu halten ſeien, ſo behauptete er, die einzelnen Luſt- und Unluſtempfindungen ſeien für ſich genommen gleichgültig, an ſich anzuſtreben und zu verabſcheuen nur die Zuſtände der Freudigkeit (χαρά) und Traurigkeit (λύπη), d. h. ſolche Stimmungen oder Zuſtände, die wir ſelber hervorzurufen und feſtzuhalten vermöchten [22]). Noch entſchiedener als die früheren Kyrenaiker erkannte er daher den Werth der Tugenden der Gerechtigkeit und Verſtändigkeit (φρόνησις) an [23]), jedoch nur als nothwendiger Mittel zur Erlangung und Befeſtigung der inneren Freudigkeit; Werth an ſich wollte auch er dem Schönen und Gerechten nicht zugeſtehn [24]). Ausführlich ſchilderte daher er, gleich wie die Kyniker, wenn gleich in entgegengeſetzter Abſicht, die Selbſtgenügſamkeit des Weiſen (23). Während ſeines Aufenthaltes in Athen (großentheils hielt er ſich in Alexandria auf und ſcheint zuletzt unter ägyptiſchem Schutz in ſeine Vaterſtadt zurückgekehrt zu ſein) ward er wegen unumwunden ausgeſprochener Verläugnung der Gottheit oder, nach Andren, der Götter des Volksglaubens [25]), vom Areopag verurtheilt, und nur die Gunſt des Demetrius Phalereus (316—306 v. Chr.) ſetzte ihn in Stand der Strafe durch die Flucht ſich zu entziehn.

Hegeſias, Schüler des Antipater, obwohl gleichfalls am Princip feſthaltend, gibt zu daß auch auf dem Gebiete der Empfindung nur Wahrſcheinlichkeit, nicht Wahrheit, erreichbar ſei [26]), daher Nichts von Natur oder an ſich angenehm oder unangenehm, ſondern die Empfindung nur nach Verſchiedenheit der Umſtände die

22) Diog. 98.

23) Diog. 98. vgl. Stob. Serm. 119, 16 (IV, 101 Mein.).

24) Diog. 98.

25) Diog. 97 u. A. beſchuldigen ihn des unbedingten Atheismus. Sextus Emp. Math. IX, 55. 51. Hyp. III, 218, eines bedingten. Ueber die verſchiedenen Nachrichten von ſeinen ſpäteren Schickſalen ſ. Zeller S. 275, 3.

26) Weder Liebe noch Wohlthun ſoll an ſich anzuſtreben ſein, ſondern nur der Vortheile wegen die ſich daraus ergeben, Diog. II. 95.

eine oder andre Beſtimmtheit erhalte [27]). Freiheit von Schmerzen allein, folgert er, kann das Ziel unſrer Beſtrebungen ſein [28]), und die vermögen wir zu erreichen, wenn Alles was begegnen mag, uns gleichgültig iſt, Freiheit und Knechtſchaft, Leben und Tod [29]). Das Bewußtſein unſrer über alle Launen des Schickſals erhabenen Selbſtändigkeit und unſres unvergleichlichen Werthes iſt das was das Geſchick uns nicht zu rauben vermag [30]). Trübt es uns zu ſehr unſer Daſein, ſo geben wir es daran. Wie er dieſe ſeine Geſinnung durch ſelbſtgewählten Hungertod bewährte, ſo hatte er ſie auch in einer Schrift (Ἀποκαρτερῶν) ſo lebhaft und eindringlich befürwortet, daß Ptolemäus Lagi ſeine Vorträge unterſagt haben ſoll und er den Beinamen des zum Tode überredenden (πεισιθάνατος) erhielt [31]).

Anniceris endlich wollte weder die Erlangung eines dauernden Zuſtandes der Glückſeligkeit als Endzweck gelten laſſen, noch daß man ſtatt der Luſt die Schmerzloſigkeit anzuſtreben habe und behauptete im Einklang mit der urſprünglichen Schule, daß das Anzuſtrebende nur die aus je einer unſrer Handlungen ſich ergebende Luſtempfindung ſein könnte [32]), erkannte jedoch an daß Dankbarkeit, Freundſchaft und Liebe, einen wenn auch mit Opfern erkauften, mithin verhältnißmäßig ſelbſtändigen Werth habe [33]); damit gab er zugleich qualitative Verſchiedenheit der Luſtempfindung zu und bahnte ſo den Weg zur Ethik des ſympathetiſchen Triebes an.

---

27) Nur τὰ εὐλόγως φαινόμενα ſollen unſre Handlungen beſtimmen, Diog. 95. vgl. Cic. Tusc. III, 13.

28) Diog. 94 f.

29) Diog. 95. 94.

30) Diog. 95.

31) Cic. Tusc. I, 34. Diog. 86 u. A.

32) Clem. Alex. Strom. II. 417, b. Er ſtimmt alſo weder mit den Lehren des Hegeſias (wie Diog. II, 96), noch mit denen des Epikur, wie Suidas (s. v.) behauptet, überein.

33) Diog. II, 96 f. vgl. Clem. a. a. O.

So hat denn der kyrenaiſche Hedonismus, auf der Vorausſetzung beruhend, daß wißbar nur die innere Affektion (Empfindung), nicht irgend welches Seiende ſei, zuerſt in der einfachſten Form, ſich wiſſenſchaftlich zu geſtalten verſucht, indem er von der nächſtliegenden und natürlichſten Annahme ausging, das an ſich Werth habende ſei die konkrete Luſt des Augenblicks; dann anerkennend daß Luſt- und Unluſtempfindungen von äußeren Verhältniſſen abhängig ſeien, über die wir nicht zu gebieten vermöchten, hat er an die Stelle des einzelnen vorübergehenden Genuſſes, einen dauernden Zuſtand der Freudigkeit als das an ſich Anzuſtrebende geſetzt, ohne im Stande zu ſein nachzuweiſen, wie er durch Auswahl unter den ſich uns darbietenden Luſtempfindungen zu bilden und zu befeſtigen ſei; darauf zuzugeben genöthigt daß der Unterſchied von Luſt und Unluſt auch in der Empfindung nicht feſtzuhalten ſei, wollte er einen Zuſtand der Schmerzloſigkeit als den Endzweck unſrer Beſtrebungen aufſtellen und geſtand daß er nur durch gänzliche Gleichgültigkeit gegen alle Lebensfügungen erreichbar ſei, mußte damit aber auf Erreichbarkeit deſſen was doch immer noch als das Anzuſtrebende betrachtet ward, der Luſt, verzichten und ſo ſich ſelber gewiſſermaßen vernichten; endlich hat er zugeben müſſen, daß neben den quantitativen Unterſchieden des Grades und der Dauer der Luſt, irgendwie auch noch ein qualitativer, der der ſelbſtiſchen und unſelbſtiſchen Luſt, anerkannt werden müſſe. Wir finden hier alſo ſchon drei mögliche Standpunkte des Hedonismus hervorgetreten, je nachdem die einzelne poſitive Luſtempfindung ſelber, oder ein daraus zu bildender Zuſtand der poſitiven Freudigkeit, oder auch ein nur negativer der Schmerzloſigkeit, wie ihn ſpäter Epikur zu entwickeln verſuchte, als das an ſich Anzuſtrebende geſetzt wird; bis dann endlich gleichfalls ein Kyrenaiker einen vierten höheren Standpunkt, den der ſympathetiſchen Luſt, anbahnte. Auf den drei erſten idiopathiſchen Standpunkten erhöhte man von Stufe zu Stufe augenſcheinlich die Schwierigkeiten, die man zu beſeitigen beabſichtigte, und es zeigt ſich ſchon hier daß mindeſtens der idiopathiſche Hedonismus in einer folgerechten widerſpruchloſen Theorie ſich nicht durchführen laſſe, ſelbſt wenn man den laut und immer von neuem

dagegen ſich erhebenden Anforderungen des ſittlichen Bewußtſeins Schweigen auferlegen könnte, — zum erfreulichen Beweis, daß zwiſchen unſrem wiſſenſchaftlichen und ſittlichen Gewiſſen auf die Dauer kein Widerſtreit ſtatt finden kann.

3) Euklides, die Megariker und Eretrier.

Der Verluſt der Schriften des Euklides und ſeiner Schule [1]), ſowie ausführlicher und zuſammenhängender Angaben über ihre Lehren, iſt ohngleich mehr zu beklagen als der Verluſt der Schriften der übrigen einſeitigen Sokratiker, theils weil ihre Richtung viel bedeutender als die dieſer, theils weil auf die Weiſe die nähere Kenntniß der polemiſchen Wechſelbeziehungen uns fehlt, in denen die Megariker und Eretrier mit Plato und Ariſtoteles augenſcheinlich begriffen waren.

Euklides im Beſtreben durch Rückgang auf die Eleaten [2]) den ſokratiſchen Begriff des Wiſſens zu realiſiren, behauptete 1) das Gute oder die Tugend ſei das Seiende und eben darum einfach und ſich ſelber gleich, das Böſe dagegen das Nichtſeiende [3]). Indem er dann 2) das Gute zugleich als Einſicht, Gott und Geiſt näher beſtimmte [4]), mußte er wohl ſchon irgendwie eine Mannichfaltigkeit des Seienden anerkennen und höchſt wahrſcheinlich, daß die platoniſche Stelle [5]) auf ihn zu beziehn iſt, in welcher von Freunden der Ideen die Rede iſt, welche gewiſſe intelligibele und

---

1) Deycks, de Megaricorum doctrina. Bonnae 1827. Mallet, histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Eretrie. Paris 1845. Henne, école de Mégare. Paris 1843. H. Ritter, über die Philoſophie der megariſchen Schule in Niebuhrs und Br. Rhein. Muſ. II, 295 ff.

2) Aristocl. bei Euseb. Pr. Ev. XIV, 17.

3) Cic. Acad. II, 42. Diog. II, 106. — Id. VII, 101 von d. Megarikern im Allgemeinen, daß ſie alle Mehrheit der Tugenden geläugnet.

4) Diog. l. l. vgl. Zeller 185.

5) Plat. Soph. 246.

unkörperliche Arten mit Gewalt als die wahren Wesenheiten festhielten und das Körperliche Theil für Theil zerrieben, um zu zeigen daß es kein Seiendes, sondern nur ein Fließendes und Werdendes sei. Daher sie denn auch behaupteten (ib. 248, a) daß wir durch die Sinne mit dem Werden, durch die Seele, vermittelst der Schlußfolgerung (διὰ λογισμοῦ) mit der wahrhaften, stets sich selber gleich bleibenden Wesenheit in Verbindung ständen. Gegen diese Beziehung der Stelle auf Euklides läßt sich nicht geltend machen, daß Aristokles [6]) ihn den Eleaten gleich gestellt habe; zur Angabe unterscheidender Merkmale fand er in jenem Zusammenhange sich nicht veranlaßt. Und auf welche andre Richtung ließen jene Worte des Plato sich beziehen? Ohnmöglich auf die der Antistheneer und eben so wenig auf etwaige mißverständliche Fassung seiner eignen Ideenlehre [7]). Auch die spätere Entwickelung der megarischen Lehre weist bestimmt auf die Annahme einer solchen, einander verbindungslos gegenüber stehenden Zweiheit des Intelligibelen und des Sinnlichwahrnehmbaren hin [8]), und zwar des letzteren als eines der Realität entbehrenden. Selbst das nähere Verhältniß des Plato zum Euklides erklärt sich auf diese Weise [9]), sofern ersterer bei letzterem schon die Brücke zu seiner eigenen Lehre finden mußte. Auch in der Bestreitung der Realität der Welt der Veränderungen pflegte wohl Euklides nicht die Vordersätze sondern die Schlußsätze seiner Gegner anzugreifen, d. h. der *deductio ad absurdum*

---

6) bei Euseb. Pr. Ev. XIV, 17.

7) wie Ueberweg in der S. 273, 3 angeführten Schrift S. 277 annimmt.

8) Hierher mag vielleicht auch gehören was Diogenes (II, 119) den Stilpo behaupten läßt, der allgemeine Begriff gelte nicht von dem Einzelnen, sofern dieses nur ein begrenztes Dasein habe, jenes ewig sei. Ebenso die Behauptung der Megariker daß das Vermögen über die Wirkung nicht hinausreiche, Arist. Metaph. IX, 3, und daß was dem Begriffe nach verschieden, auch schlechthin von einander gesondert und Jegliches ein für sich bestehendes sei, Simpl. in Phys. 26.

9) Cic. Acad. IV, 42 hi quoque multa a Platone.

ſich zu bedienen; gleichwie er auch die Erklärung durch Vergleichungen verwarf [10]).

Aehnlichen Zweck ſcheinen die den Megarikern, beſonders dem Eubulides, wir wiſſen nicht, ob einem unmittelbaren oder mittelbaren Schüler des Euklides, und dem Alexinus, einem Schüler des Eubulides und jüngeren Zeitgenoſſen des Stilpo, beigelegten Fangſchlüſſe gehabt zu haben, zu zeigen nämlich daß die Sinnenwelt am Weſenhaften, beharrlich Seienden nicht Theil haben könne, ja ihr Alles in Relativität ſich auflöſe; ſo der Lügner (ψευδόμενος oder ψευδολόγος) (si te mentiri idque verum dicis, mentirisne an verum dicis?), der Verdeckte (ἐγκεκαλυμμένος) oder Elektra, der Gehörnte (κερατίνη), und vorzüglich der Sorites [11]).

Ohngleich bedeutender aber die Verſuche nachzuweiſen daß die Grundbegriffe der Erfahrungen, mithin auch dieſe ſelber, in ſich widerſprechend ſeien. — Sie werden dem Diodorus Kronos, Schüler des Apollonius Kronos aus Kyrene, angeblich eines Schülers des Eubulides, beigelegt, ſei es daß er der Urheber oder Vollender derſelben geweſen [12]). Abgeſehn von ſolchen Argumenten, die mit den zenoniſchen zuſammenfallen, ſind ſie als Ergänzungen derſelben gegen die Realität der Bewegung gerichtet. Hatte Zeno die unendliche Theilbarkeit des Räumlichen vorausgeſetzt, ſo geht Diodorus von der Vorausſetzung letzter untheilbarer Beſtandtheile aus. Setzen wir alſo das Bewegte als untheilbar, ſo kann es eben ſo wenig im eignen wie im fremden Raume ſich bewegen [13]); in erſterem nicht, weil es ihn einnehmend darin ruhen müßte, in

---

10) Diog. II, 107.

11) vgl. die hie und da noch fraglichen Auslegungen Ritters in der oben (1) angeführten Abhandlung.

12) Sext. Pyrrh. II, 242. 245. III, 71. Math. X, 85. I, 311.

13) Nach Sext. Matth. X, 85 ſetzte ſchon dieſes Argument untheilbare Raumtheile voraus (ἀμερῆ); daß Diod. ſie ſelber angenommen, wie Sextus IX, 363. Pyrrh. III, 32. Dionys. b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 23, 4 u. A. meinen, iſt wohl nur Folgerung aus dem Argumente.

letzterem nicht, weil es ihn, den fremden Raum, nicht einnehmen könnte. b) das Geſchehen der Bewegung müßte nach der Vorausſetzung, auf die nutheilbare Gegenwart ſich beſchränken, mithin zeitlos ſein [14]). c) Ebenſo iſt die Bewegung zuſammengeſetzter Körper undenkbar [15]). So lange nämlich der Körpertheil a in ſeinem entſprechenden Raumtheile A iſt, ruht er, dieſen ganz erfüllend. Eben ſo wenn er im nächſt folgenden Raumtheile B ſich befindet, weil dann aus demſelben Grunde ſeine Bewegung bereits aufgehört hat. Nicht minder iſt d) der Uebergang der einzelnen Theile von der Ruhe zur Bewegung und umgekehrt, undenkbar [16]). Geſetzt die Mehrzahl der Theile theilte den übrigen die Bewegung mit, ſo kommt man doch zuletzt auf etwa zwei ſich bewegende Theile, und wie vermöchten dieſe die überwiegende Mehrzahl der übrigen ruhenden in die Bewegung hineinzureißen? In ähnlicher Weiſe ſucht Diodor die Undenkbarkeit des Vergehns nachzuweiſen [17]). Jedoch will er das Stattgefundenhaben der Bewegung, d. h. die Bewegung als Thatſache anerkennen [18]), gleichwie jene Freunde der Ideen bei Plato die Denkbarkeit, nicht die Thatſächlichkeit der Welt der Erſcheinungen in Anſpruch nahmen.

Einen ähnlichen Zweck hat die Beſtreitung der Ablösbarkeit des Begriffs der Möglichkeit von dem der Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Die älteren Megariker hatten nur das Wirkliche als möglich gelten laſſen; Diodor zieht das Zukünftige mit in Erwägung. Möglich, behauptet er, iſt was entweder wirklich iſt oder ſein wird; ihm kann nichts Ohnmögliches folgen; ohnmöglich aber daß etwas Vergangenes anders ſei als es iſt. Wäre

14) Sext. Math. X, 119.

15) ib. X, 143.

16) ib. X, 113.

17) Sext. Math. X, 347: die Mauer vergeht nicht, ſo lange die Steine zuſammenhalten; ſind ſie aber aus einander gewichen, ſo iſt ſie überhaupt nicht mehr.

18) Sext. ib. 85 *κινεῖται μὲν οὐδὲ ἕν, κεκίνηται δέ*, ähnlich an d. andren angef. St. des Sextus.

ſolches in einem früheren Moment möglich geweſen, ſo wäre Unmögliches aus dem Möglichen geworden [19]); ſein Schüler Philo nähert ſich dagegen dem Ariſtoteles, indem er das für möglich hält, wozu die Fähigkeit vorhanden, auch wenn es durch die Verhältniſſe von der Verwirklichung abgehalten werde [20]). In ähnlicher Weiſe ſchwächt Philo auch die Behauptungen des Diodor über die Wahrheit hypothetiſcher Urtheile ab [21]).

Stilpo (er lebte noch zur Zeit der Eroberung Megara's durch Demetrius Poliorketes Ol. 118, 2 = 306 v. Chr.) ſcheint ohne dem Standpunkte der Megariker zu entſagen, den Kynikern ſich angenähert und vorzugsweiſe der Ethik ſich wiederum zugewendet zu haben. Die Undenkbarkeit des Werdens, die Einfachheit des Seienden und den Gegenſatz zwiſchen ſinnlicher und Vernunfterkenntniß hielt er feſt, verwarf aber, gleichwie Antiſthenes, jede Verbindung von Subjekt und Prädikat [22]), wir wiſſen jedoch nicht, ob oder wie weit es ihm damit Ernſt war, und er ſteigerte den Begriff der Selbſtändigkeit des Weiſen, indem er behauptete, auch nicht empfinden dürfe er die Uebel [23]).

Phaedo, der aus dem gleichnamigen platoniſchen Dialog bekannte Liebling des Sokrates, hatte nach der Rückkehr in ſeine Vaterſtadt Elis, dort eine Schule eröffnet, von deren Richtung wir nichts Weiteres erfahren als daß ſie durch Menedemus und Asklepiades, Schüler zugleich der Elier Moſchus und Anchipylus, wie des Megarikers Stilpo, nach Eretria verpflanzt ſei [24]) und wenngleich nicht ohne Theilnahme an der megariſchen Dialektik, ſich vorzugsweiſe der Ethik zugewendet

19) ὁ χυριεύων, Epict. Diss. II, 19, 1.

20) Alex. Aphrod. in Anal. pr. Schol. 163, b, 29. Simpl. in Categ. fb. 65, b, 5.

21) Sext. Pyrrhon. II, 110. Math. VIII, 113. I, 309. Cic. Acad. II, 47.

22) Plut. adv. Col. c. 22. c. 23. Simpl. in Phys. 26.

23) Seneca. Ep. 9, 1.

24) Diog. II, 125 f. vgl. 134 f.

habe. Die vom Menedemus angeführte Lehre: alles Gute beruhe auf der das Wahre ergreifenden Schärfe des Geiſtes [25]), zeugt von Rückkehr zu dem urſprünglichen ſokratiſch-euklidiſchen Ausgangspunkte.

Wir können nicht behaupten daß die Entwickelung der ſokratiſchen Grundlehren durch die megariſch-eretriſche Schule entſchieden gefördert worden ſei, wohl aber daß ſie durch Rückgang auf die Eleaten das Problem bereits deutlich und beſtimmt bezeichnet habe, an deſſen Löſung dann Plato mit ohngleich umfaſſenderem Geiſte ſich verſuchte, und ferner daß ſie durch die Schärfe ihrer Kritik weſentlich und mehr als wir aus den dürftigen Nachrichten es nachzuweiſen vermögen [26]), in die Geſtaltung der platoniſchen, ariſtoteliſchen und ſtoiſchen Lehrgebäude eingriffen. Noch weniger läßt ſich ſagen daß die Kyniker und Kyrenaiker im Geiſte des Sokrates fortgeſchritten wären, und die Bezeichnung, einſeitige Sokratiker, bedarf wohl kaum der weiteren Rechtfertigung.

Was aber war erforderlich, um die ſokratiſchen Lehren zu entwickeln und ſie zu einem organiſch gegliederten Syſtem zu erweitern? Es mußte 1) die Unbedingtheit des Wiſſens wie in Beziehung auf die Thatſachen des ſittlichen Bewußtſeins, ſo für Erkenntniß der Welt der Objekte, d. h. des entſprechenden Seins, feſtgeſtellt; 2) eben darum die Methode der Entwickelung deſſelben durch Induktion und Definition erweitert, ergänzt und im Einzelnen durchgeführt werden. 3) durfte die Vermittelung des Widerſtreits zwiſchen Sein und Werden, der durch die Lehren der Me-

---

25) Cic. Acad. II, 42. Damit hängt auch die unbedingte Sonderung des Guten vom Nützlichen Diog. 134, die Feſtſtellung der Einheit der Tugenden, Plut. de virtut. mor. c. 2. vgl. Diog. 129 und die Aufhebung der nicht einfachen Urtheile zuſammen, Diog. 135. Simpl. in Phys. f. 20.

26) Nicht blos Stoiker, wie Chryſippus und Antipater, ſondern auch Peripatetiker, wie Theophraſt, waren in Polemik gegen die megariſch-eretriſche Schule begriffen.

gariker noch beſtimmter hervorgehoben war, nicht unverſucht bleiben. 4) die Phyſik mußte wiederum als weſentlicher Beſtandtheil der Philoſophie anerkannt und neu begründet und endlich 5) die Philoſophie von ihrer idealen Seite als Dialektik, von ihrer realen als Phyſik und Ethik gefaßt, zu ſyſtematiſch gegliederter Darſtellung gelangen.

Zweiter Abſchnitt.

Plato und die Akademie.

Wie Mancherlei uns auch über die Lebensverhältniſſe Plato's berichtet wird, dennoch kann es nicht nur nicht gelingen ein wohlbeglaubigtes Lebensbild daraus zuſammenzuſetzen, ſondern auch ſehr weſentliche Punkte laſſen ſich blos nach Wahrſcheinlichkeit feſtſtellen. In ſeinen Dialogen tritt nirgend die Perſönlichkeit des Verfaſſers hervor, und nur nach Muthmaßung können wir auf ſie einzelne Züge im Bilde des Sokrates beziehen, oder auf Motive ſchließen, die ihn in beſtimmten Lagen oder Ereigniſſen geleitet haben möchten. Die ihm beigelegten Briefe, wenn auch keineswegs unbezweifelt ächt, ja größtentheils, wenn nicht gänzlich untergeſchoben, würden immerhin rückſichtlich der thatſächlichen Angaben alle Beachtung verdienen, da einige derſelben verhältnißmäßig alt ſein müſſen, wenn ſie nur ſolcher Angaben mehrere und wichtigere enthielten. Speuſippus ſoll mit Benutzung von Familienpapieren über Plato berichtet und der Platoniker Hermodorus über ihn geſchrieben haben [1]); nur werden beide ſehr ſelten angeführt, ſei es daß ihre hierher gehörigen Schriften früh ſich verloren oder etwa als Gedächtnißreden nur wenig Thatſächliches enthalten haben. Der Peripatetiker Ariſtoxenus [2]) und Hermippus, die häufiger an-

---

1) Apulej. dogm. Plat. 2. Diog. — Hermod. b. Diog. II, 106. III, 6.

2) Ueber die Fahrläßigkeit ſeiner hierher gehörigen Angaben ſ. Mahne, de Aristoxeno p. 88 sqq.

gezogen werden, ſind nicht eben zuverläſſige Zeugen, noch weniger andre von Diogenes Laertius benutzte. Wir beſchränken uns hier auf Angabe der verhältnißmäßig feſtſtehenden Thatſachen.

Plato, Sohn des Ariſton und der Periktione, deren jener ſein Geſchlecht auf Kodrus, dieſe das ihrige auf Solon zurückführte, ward nach der wahrſcheinlichſten Rechnung Ol. 87, 3 (429 v. Chr.), im Todesjahr des Perikles, geboren [3]) und ſein Geburtstag, nach den Ueberlieferungen der Schule, auf den ſiebenten Thargelion (21. Mai) geſetzt [4]). Urſprünglich von ſeinem Großvater Ariſtokles geheißen, ſoll er ſpäter zur Bezeichnung der Breite ſeiner Bruſt, wenn nicht des Fluſſes ſeiner Rede, den Namen Plato erhalten haben. Wie ſchon im Knabenalter die Schärfe ſeines Geiſtes, die Milde und Anmuth ſeines Gemüths und ſeine Liebe zum Unterricht ſich gezeigt habe, hatte Speuſippus berichtet. Die Angaben über ſeine Jugendlehrer ſind ſehr verdächtig und augenſcheinlich aus Erwähnungen ſolcher Männer in ſeinen Dialogen grundlos gefolgert. Nur daß er in die heraklitiſche Lehre durch Kratylus eingeführt war, wird durch das Zeugniß des Ariſtoteles [5]) bewährt und nicht unwahrſcheinlich, daß er, wenngleich wohl ſchon in reiferem Alter, durch Theodorus aus Kyrenä zu gründlicherer Beſchäftigung mit der Mathematik veranlaßt ward. Den allerentſchiedenſten Einfluß auf ſeine geiſtige Ausbildung hatte ohnſtreitig die Bekanntſchaft mit Sokrates, die er nach Hermodorus' Angabe [6]) in ſeinem zwanzigſten Jahre gemacht haben ſoll; und ſie mag ihn veranlaßt haben ſeinen früheren Verſuchen in gymnaſtiſchen Kampfſpielen und in verſchiedenen Gattungen der Dichtkunſt zu entſagen und ſich gänzlich der Philoſophie zu widmen. Fehlt

3) Die verſchiedenen auf Geburts- und Todesjahr des Plato bezüglichen Angaben und die Gründe die für das oben angegebene Jahr entſcheiden, ſ. bei Fr. Ueberweg, Unterſuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platoniſcher Schriften ꝛc. Wien 1861, S. 113 ff.

4) Derſelbe S. 117.

5) Metaph. I, 6 u. A.

6) bei Diog. III, 6.

es uns auch an aller näheren Kunde über ſolche ihm beigelegte dichteriſche Beſtrebungen, ſeine Dialoge zeugen von hevorragender dichteriſcher Begabung. Sie zeigen zugleich authentiſcher und anſchaulicher als die darauf bezüglichen Anekdoten, wie innig ſein Verhältniß zum Sokrates geweſen ſein muß, den er in ihnen mit ſtets ſich gleich bleibender Liebe und Begeiſterung aufführt. Mag er das Bild deſſelben in einzelnen Zügen idealiſirt haben, die innere Weſenheit des ſeltenen Mannes ſpricht ſich ohne Zweifel treuer und wahrer bei ihm aus als in den Photographien des Xenophon, die eben nur vereinzelte Lebensmomente auffaßten. Ob Plato zu denen gehörte, welche die Bürgſchaft für Sokrates zu übernehmen ſich erboten hatten und ob er die Vertheidigung deſſelben habe verſuchen wollen [7]), mögen wir ohne weſentlichen Nachtheil dahin geſtellt ſein laſſen. An der letzten Unterredung des Sokrates mit ſeinen Freunden Theil zu nehmen ward er durch Krankheit abgehalten [8]). Nach erfolgter Hinrichtung deſſelben zog er ſich mit andren Sokratikern nach Megara zum Euklides zurück, ſicherlich nicht aus blos äußeren Gründen [9]), ſondern mindeſtens eben ſo ſehr durch Freundſchaft zu dem Manne hingezogen, welcher er ſo einfach ſchön im Eingange zum Theaetetus gedenkt. Daß dieſe Ueberſiedelung nach Megara unmittelbar nach dem Tode des Sokrates erfolgt und ihr kein längerer oder kürzerer Aufenthalt in Athen vorangegangen ſei, ſcheint aus dem Zeugniß des Hermodorus ([9]) ſich zu ergeben. Wie lange er in Megara verweilte, ob er von dort aus oder nach zeitweiliger Rückkehr in ſeine Vaterſtadt die ferneren Reiſen angetreten und ob er vor denſelben eine Schule eröffnet habe, darüber ſchweigen unſre Nachrichten. Der ſiebente Brief (326, b) ſagt nur daß Plato bereits vor ſeiner Reiſe die Ueberzeugung gehegt habe, die Menſchheit werde von den Uebeln

---

7) ſ. Zeller S. 288 f. 294, 2.

8) Pl. Phaedo 59, b.

9) Nach Hermodorus bei Diog. II, 106 ſollen ſie ſich freilich nach Megara gewendet haben, *δείσαντες τὴν ὠμότητα τῶν τυράννων.*

nicht befreit werden, bis ein in Wahrheit philoſophirendes Geſchlecht zur Herrſchaft gelangen werde: woraus jedoch nicht zu folgern ſein möchte, daß wenn ſo, er ſchon damals ſeine Bücher vom Staate (vgl. V, 473) verfaßt haben müſſe [10]). Höchſt mißlich daher durch Vorausſetzungen die alles ſicheren thatſächlichen Anhalts entbehren die ſchwierige Frage nach der Zeit der Abfaſſung platoniſcher Dialogen entſcheiden zu wollen. Wie förderlich ihm auch für Entwickelung ſeines Lehrgebäudes der perſönliche Verkehr mit Euklides geweſen ſein mag, der aller Wahrſcheinlichkeit zur Löſung eines der Hauptprobleme mit ihm auf demſelben Wege zuſammengetroffen war, ohne jedoch ihn weit genug zu verfolgen: die Annahme, er ſei durch dieſen ſeinen Freund erſt mit der eleatiſchen Lehre bekannt geworden, iſt eine durchaus willkürliche und verkennt die Ueberlegenheit des platoniſchen Geiſtes. Daß er Aegypten, Kyrene und die griechiſchen Städte in Italien und Sicilien bereiſt habe, ſcheint feſt zu ſtehn; in welcher Ordnung, und wie lange er in Aegypten und den andren Ländern verweilte, läßt ſich nach den bedeutend von einander abweichenden Angaben nicht mit Sicherheit beſtimmen. Am meiſten Wahrſcheinlichkeit ſcheint die Annahme Cicero's für ſich zu haben, er habe zuerſt nach Aegypten, dann nach Italien und Sicilien ſich gewendet [11]). Auch wie weit dieſe Reiſen auf die Entwickelung ſeines Lehrgebäudes einwirkten, iſt fraglich. Daß er ägyptiſche Lehren nicht in daſſelbe eingeflochten, iſt ſicher; auch redet er geringſchätzig von der Wiſſenſchaft der Aegyptier und erwähnt nur ihrer Kunſtfertigkeit, des Alters ihrer Kultur und einiger ihrer Inſtitutionen [12]), ohne daß letztere jedoch irgend nachweislichen Einfluß auf ſeine Staatstheorie gehabt hätten. Daß ſein

10) vgl. Ueberweg a. a. O. 121.

11) Cic. de Rep. I, 10. de Fin. V, 39. vgl. Ueberweg S. 126 ff. Auch daß er in Kyrene geweſen (Diog. III, 6.), iſt wahrſcheinlich.

12) Polit. 264, c. Phaedrus 274, c. Tim. 21, e. Rep. IV, 435, e. Legg. II, 656, d (wo er jedoch das Lob ägyptiſcher Einrichtungen durch d. W. ermäßigt: ἀλλ' ἕτερα φαῦλ' ἂν εὕροις αὐτόθι). VII, 799. 819. V, 747, c. XII, 953, e.

perſönlicher Verkehr mit Archytas in Tarent und andren Pythagoreern nicht fruchtlos geblieben, kann man unbedenklich zugeben; nicht aber daß er dadurch erſt Kenntniß von den pythagoriſchen Lehren erhalten habe; mußte er ja durch ſeine Beziehungen zu Kebes und Simmias, Schülern des Philolaus, längſt damit bekannt geworden ſein. Was von dem Ankauf der Schrift des Philolaus in verſchiedenſter Weiſe erzählt wird, zeugt nicht vom Gegentheil. Daß er wahrſcheinlich durch den ihm ſchon vorher befreundeten Dion veranlaßt, mit dem älteren Dionyſius von Syrakus ſich zu verſtändigen verſucht habe und dem Tyrannen ſehr bald verhaßt geworden ſei, ſcheint feſt zu ſtehn; minder ſo was in verſchiedener Weiſe von ſeinem Verkauf in die Sklaverei und von ſeiner Befreiung aus derſelben durch Anniceris erzählt wird. War Plato im vierzigſten Lebensjahre [13]), alſo gegen 387 v. Chr., nach Sicilien gekommen, ſo eröffnete er wahrſcheinlich erſt nach Athen zurückgekehrt ſeine Schule, zuerſt in der Akademie und dann in dem ohnweit derſelben, in der Nähe des Hügels Kolonos von oder für ihn gekauften Garten. Daß er, gleichwie in ſeinen Schriften, ſo auch im Unterricht, vorzugsweiſe der dialogiſchen Form ſich bediente, iſt höchſt wahrſcheinlich, gewiß aber im Wechſel mit fortgehenden Vorträgen; die über das Gute hatten verſchiedene ſeiner Schüler aufgezeichnet, und Bruchſtücke aus der Aufzeichnung des Ariſtoteles ſind auf uns gekommen. Ob er außer den Lehrvorträgen noch andre populäre für ein größeres Publikum gehalten habe, müſſen wir dahin geſtellt ſein laſſen; es iſt eine auf kein glaubwürdiges Zeugniß geſtützte Annahme. Plato's Lehrthätigkeit ward, jedoch wahrſcheinlich nicht auf lange Zeit, durch zwei abermahlige Reiſen nach Syrakus unterbrochen; die erſtere Ol. 103 gegen 368 oder 367 v. Chr., auf den Wunſch Dions, in der Hoffnung unternommen, den inzwiſchen zur Regierung gelangten jüngeren Dionyſius für weiſe Staatsgrundſätze zu gewinnen. Nachdem er ſich überzeugt ſeinen Zweck nicht erreichen zu können und

13) Epist. VII, 324, a.

nachdem Dion vom Tyrannen verbannt war, kehrte er nach Athen zurück, entschloß sich jedoch noch einmahl nach Syrakus zurückzugehn, zunächst um seinen Freund Dion mit Dionysius auszusöhnen, entging aber nur auf Verwendung der Pythagoreer, wie es heißt, den Nachstellungen des Tyrannen. Wahrscheinlich im Frühling 361 zurückgekehrt, zur Zeit der olympischen Spiele, bei welchen er Dion angetroffen [14]), lebte er von da an ausschließlich seinem wissenschaftlichen Berufe, bis in seinem achtzigsten oder ein und achtzigsten Jahre (Ol. 108, 1. 347 v. Chr.), der Tod bei einem Hochzeitsmahle ihn ereilte.

Plato's Charakter spricht sich am zuverläßigsten und deutlichsten in seinen Schriften aus und die in ihnen entwickelte Lehre vom Staate erklärt, wie er in jenen Zeiten an Staatsgeschäften sich zu betheiligen nicht geneigt war [15]). Zwischen der damahligen Demokratie und seinen Grundsätzen war Vermittelung ohnmöglich. Auch an ihn ergangene Aufforderungen, der Gesetzgebung für Kyrene und Megalopolis sich zu unterziehn, soll er abgelehnt haben [16]). Begreiflich allerdings der Wunsch, der große Mann möchte mit andren Vaterlandsfreunden zur Abwehr des einbrechenden Verderbens sich vereinigt haben, — den Beruf dazu fühlte er nicht in sich. Und sollte er, was er als seine Lebensaufgabe erkennen mußte, durch Werke seines Geistes für Jahrhunderte, oder vielmehr für Jahrtausende zu wirken, daran geben um für den Kampf mit der Gegenwart wahrscheinlich von der Natur nicht hinlänglich ausgerüstet, in ihm sich zu erschöpfen? Ob er auch die Gabe besessen habe die Zeitverhältnisse scharf und genau zu erkennen und zugleich an das Bestehende anküpfend und es fortbildend darauf einzuwirken, möchte zweifelhaft sein. Sein Urtheil über Perikles spricht nicht dafür. Dazu war er hochbejahrt als jeder gute Bürger gegen die von Philipp von Makedonien drohenden Gefahren sich rüsten mußte.

---

14) Plat. Ep. VII, 350, b.

15) vgl. die Erklärungen in Plat. Ep. VII, 324 sqq.

16) Plut. ad Princ. inerud. c. 1. Id. vit. Luccull. c. 2. Ael. V. H. XII, 30. — Diog. III, 23. Ael. II, 42.

Daß er der makedoniſchen Partei angehört habe[17]), iſt eine längſt in ihrer Nichtigkeit nachgewieſene Beſchuldigung. Wie viel er durch ſeine Lehren gewirkt habe Geſinnungstreue und Muth aufrecht zu halten, läßt ſich im Einzelnen nicht nachweiſen; doch werden Männer wie Phokion, Chabrias, Hyperides, Lykurgus, und mit geringerem Rechte Demoſthenes, ſeine Schüler genannt[18]). Andre von Feinden und Neidern gegen ihn erhobene Anklagen, der Wolluſt, der Feindſeligkeit gegen Mitſchüler, der Tadelſucht und der Eigenliebe, der Habſucht und Schmeichelei, des Plagiats, ſind ſo wenig beglaubigt, daß wir der Widerlegung derſelben uns überheben können. Was von der Schönheit und Stärke ſeines Körperbaus, von der Harmonie in allen ſeinen Bewegungen, äußeren wie inneren, von ſeiner Selbſtbeherrſchung, ſeiner Würde und Anmuth berichtet wird[19]) entſpricht der von ihm erhaltenen Büſte und den Eigenthümlichkeiten, die ſich in ſeinen Schriften ausſprechen.

2. Die platoniſchen Schriften.

Bei einer einigermaßen eingehenden Beſchäftigung mit denſelben ergibt ſich ſehr bald einerſeits die mehr oder weniger vollendete künſtleriſche Abrundung je einer derſelben, andrerſeits eine Mannichfaltigkeit von Beziehungen, in denen ſie zu einander ſtehn. Man findet es ſchwierig in den Mittelpunkt je einer derſelben einzudringen und ihre Gliederung ſich zu verdeutlichen, obgleich man nicht zweifeln kann daß ſie von einer alle Theile derſelben durchdringenden Idee beſeelt ſei. Da wird man denn veranlaßt nach den Beziehungen ſich umzuſehn, welche den eben vorliegenden Dialog mit andren verknüpfen, um den Zweck und den verborgenen Bau deſſelben ſich zu verdeutlichen. Schon früh muß man dieſe Schwierigkeiten erkannt haben; daher die Verſuche durch

17) Athen. XI, 506, e. vgl. Zeller 311, 5.

18) ſ. Hermann, Geſchichte und Syſtem des Platonismus I, 74 f. vgl. Zeller 308, 2.

19) ſ. außer andren Zeugniſſen Heraclid. bei Diog. 26. Olympiod. c. 6.

An- oder Einordnung der Dialoge einen Leitfaden zu ihrem richtigen Verſtändniſſe zu finden, oder doch zu einer geeigneten Ueberſicht derſelben zu gelangen. Ariſtophanes von Byzanz, der alexandriniſche Kritiker, theilte ſie oder vielmehr einen bedeutenden Theil derſelben in Trilogien, Thraſylus, zur Zeit des Tiberius, und Derkyllides in Tetralogien, von welchen Grundſätzen dabei geleitet, iſt räthſelhaft. Zwei der ariſtophaniſchen Trilogien entſprechen zwar der augenſcheinlich beabſichtigten Zuſammengehörigkeit, die erſte, die Politie, den Timäus und Kritias begreifende und die dritte, die Geſetze, Minos und Epinomis umfaſſende. In der zweiten dagegen werden Sophiſtes, Politikos und Kratylus, in der vierten Theaetetus, Euthyphron und Apologie, in der fünften endlich Kriton, Phaedon und Briefe an einander gereiht; und doch ſteht der Theaetetus in unverkennbar innerer Beziehung zum Sophiſtes. Eduard Munk [20]) hält dieſe Anordnung für eine von der Zeitfolge der Abfaſſung bedingte und meint, es ſeien die früheren Dialogen außer Acht gelaſſen worden, für die der Kritiker die Zeit ihrer Abfaſſung auszumitteln außer Stand geweſen. Daß aber, um andrer Bedenken zu geſchweigen, Plato die Politie, die Geſetze und den Kritias ausgearbeitet haben ſollte, bevor er die Hand an die Grundlinien ſeiner Wiſſenſchaftslehre im Theaetetus, Sophiſtes u. ſ. w. gelegt habe, und ebenſo daß der Theaetetus, auf den ſich der Sophiſtes bezieht, dennoch nach dieſem geſchrieben ſein könnte, iſt undenkbar. Nicht mindere Bedenken ſtellen ſich den Tetralogien des Thraſylus [21]) entgegen; wenn dieſe Anordnung auch veranlaßt ſein mochte durch die von Plato erregte Erwartung daß dem Theaetetus, Sophiſtes und Politikos ein vierter Dialog, Philoſophos, der Politie, dem Timaeus und Kritias der Hermokrates hinzukommen ſolle. Nicht förderlicher für eindringliches Verſtändniß der platoniſchen Dialoge iſt die gleichfalls im Alterthum vorgekommene

20) Diog. III, 61 sq. Andre plat. Dialoge, ſetzt er hinzu, ſeien *καθ' ἓν καὶ ἀτάκτως* hinzugefügt. Munk, die natürliche Ordnung der platoniſchen Schriften, S. 3 ff. vgl. Ueberweg S. 209.

21) bei Diog. 58 sqq.

Eintheilung in Klassen, und zwar in untersuchende und unterrichtende, und ersterer in gymnastische und agonistische, letzterer in theoretische und praktische [22]), und dann wiederum eine andre in dramatische, erzählende und gemischte [23]). Auch auf Prüfung neuer Eintheilungsversuche, wie der des Serranus, der der Stephanischen und mehreren neueren Ausgaben zu Grunde gelegt ist, in Syzygien, oder der des Petitus und Sydenham einzugehn, dürfen wir uns wohl der Mühe überheben.

Der Urheber tiefer eindringender Untersuchungen über Gliederung und Reihenfolge der platonischen Schriften ist Friedrich Schleiermacher. Den kunstvollen Bau derselben hatte man zwar längst bewundert und anerkannt daß nicht blos die Anfänge dialogischer Darstellung, die das Alterthum auf den Tejer Alexamenus und auf die vom Plato sehr geschätzten Mimen des Sophron, auch wohl auf den Eleaten Zeno zurückführt, sondern auch die Anwendung dieser Form, wie sie sich bei Xenophon und Aeschines findet, nur als Vorspiele zur künstlerischen Behandlung derselben bei Plato zu betrachten seien; aber Schleiermacher hat zuerst die Frage nach Absicht und Eigenthümlichkeit der platonischen Anwendung des Dialogs bestimmt gestellt und zu treffender Beantwortung derselben durch sorgfältige Erwägung einer darüber im Phaedrus sich findenden Erklärung [24]) den Grund gelegt. Sokrates äußert sich in diesem Dialog über die Gefahren und die Unzulänglichkeit schriftlicher Mittheilung, die, ein lebloses Bild mündlicher Wechselrede, an Verstehende und Nichtverstehende ergehe, und außer Stand sich selber zu entfalten und zu vertheidigen, den Wahn des Wissens erzeuge und nur geeignet sei an lebendig erzeugte und ergriffene Wahrheit zu erinnern. Hat Plato nichts desto weniger einen großen Theil seines Lebens auf schriftliche Darstellung verwendet, so mußte er entweder nur Wiedererinnerung an seine Vorträge dabei beabsichtigen, oder dafür halten, jenen Uebel-

22) Albin. Isagog. 128. vgl. Diog. 49 u. 62.

23) Diog. 50.

24) Plat. Phaedr. 275 ff. vgl. Protagor. 328, e u. Zeller S. 143.

ſtänden durch eigenthümliche Ausbildung des ſchriftlichen Dialogs begegnen zu können. Hätte er ſich auf erſteres beſchränken wollen [25]), wozu da die ſo wunderbar kunſtreiche Anordnung und Ausführung ſeiner Dialogen? oder läßt ſich etwa denken daß ſie in ähnlicher Weiſe mündlich ſtatt gefunden haben ſollten, mit aller ihrer Kunſt der überleitenden Beziehungen, mit dem ganzen Schmuck dramatiſcher Veranſchaulichung? Doch, wollte man auch ſagen, dergleichen ſei der ſchriftlichen Darſtellung vorbehalten worden, um ihr den erforderlichen Reiz für den Verfaſſer und die Leſer nicht zu entziehn, unbeſchadet der beabſichtigten Rückerinnerung an das mündlich Verhandelte, — ſollte denn der ganze Inhalt des Parmenides, der Bücher vom Staate, des Timäus u. ſ. w. in ähnlicher Weiſe in mündlich dialogiſcher Form entwickelt worden ſein? Und hätte auch Plato ein oder einige mahle das mündlich Vorgetragene oder Beredete im künſtleriſch ausgebildeten Dialog wiederzugeben ſich veranlaßt geſehn, — Zeit ſeines Lebens hätte er es ohne unleidlichen Ueberdruß nicht fortſetzen können. Daß Plato in der That auch nicht ausſchließlich den doch immer beſchränkten Zuhörerkreis, ſondern Mit- und Nachwelt überhaupt im Auge gehabt habe, ergibt ſich aus der näheren Betrachtung der eigenthümlichen Kompoſition ſeiner Dialogen. Sie iſt darauf berechnet ſelbſtthätige Erzeugung der Gedanken, nicht blos ihre Reproduktion (ἀνάμνησις), hervorzurufen. Daher verſchiedene ſcheinbar unzuſammenhängende Reihen der Unterſuchung, eine durch die andre verhüllt, deren Zuſammengehörigkeit und damit den Zweck nicht einſehn wird, wer nicht ſelbſtthätig in die Unterſuchung eingedrungen iſt. Um den Leſer zu dieſer ſelbſtthätigen Theilnahme an der Unterſuchung zu reizen und ſie ihm zu erleichtern, die lebendige Vergegenwärtigung des Schauplatzes und der Veranlaſſung der Unterredung, der Standpunkte der verſchiedenen dabei betheiligten Perſonen und die mimiſch-dramatiſche Zeichnung ihrer Eigenthümlichkeiten. Mag dem poetiſch künſtleriſchen Geiſte des Plato ſolche Veranſchaulichung und Darſtellung auch Bedürfniß geweſen ſein, er ordnet ſie augenſchein-

25) wie Ueberweg a. a. O. S. 16 ff. zu zeigen ſucht; vgl. S. 80. 86

lich den philosophischen Zwecken unter, die er jedesmahl zu erreichen beabsichtigt, bedient sich daher ihrer auch in sehr verschiedenem Grade und sehr verschiedener Weise; am meisten und in vollendetster Form in den grundlegenden Untersuchungen, obgleich sparsamer und, man darf wohl sagen, nachlässiger, in den größeren, der systematisch gegliederten Entwickelung der Ethik oder Physik gewidmeten Werken. Die Zusammengehörigkeit der Dialogen wird bei einigen derselben in unverkennbarer Weise bezeichnet; so weist schon der Schluß des Theaetetus auf die erforderliche Ergänzung durch den Sophistes in der Erklärung hin, der Begriff des Wissens, mit dem man sich bis dahin beschäftigt hatte, sei noch nicht gefunden; genügender konnte er erst sich ergeben, nachdem, wie es im Sophistes geschieht, die Beziehung desselben auf das entsprechende Sein untersucht war; und der Politikos gibt sich als Forsetzung, oder sagen wir lieber, als Seitenstück des Sophistes zu erkennen. Noch augenscheinlicher werden die Bücher vom Staate, der Timäus und Kritias als eine zusammengehörige Trilogie bezeichnet und wie in jener als Ergänzung der Philosophos vorbehalten wird, so in dieser der Harpokrates. Aber ohne Zweifel reicht die Zusammengehörigkeit der Dialogen obgleich weiter; Beziehungen der einen auf die andren ist oft unverkennbar und zu richtigem Verständniß derselben sorgfältige Ausmittelung unerläßlich; damit denn auch möglichst genaue Bestimmung der Abfolge der Dialogen. Diese durch Ermittelung der Zeit ihrer Abfassung zu bestimmen, kann rücksichtlich nicht gar vieler derselben und auch da nur annäherungsweise gelingen, da lediglich die in ihnen sich findenden, schwerlich unabsichtlichen Anachronismen dazu führen können [26]), aus denen

---

26) Vom Menexenus, mag er dem Plato oder einem Andren, etwa seinem Bruder Glauko, wie Ueberweg muthmaßt S. 146. 220, gehören, kann nicht vor dem antalkidischen Frieden (387 v. Chr.), das Gastmahl (p. 193, a) nicht vor Ol. 98, 4 (385—84), der Zeit der Zertheilung Mantinea's durch die Lakedämonier (vgl. Ueberweg S. 210 f.), die Anspielung auf die Bestechung des Thebaners Ismenias im Menon (90, a) nicht vor 395 v. Chr. geschrieben sein, sowie die Gesetze in Folge der Erwähnung eines Sieges

immer nur das nicht früher, oder höchst selten das nicht später sich folgern läßt. Auch die von Plato zuweilen in eine viel spätere Zeit verlegte Wiedererzählung eines Dialogs führt nicht zu sicherem Schlusse über die Abfassungszeit desselben. Da sind denn von Schleiermacher und von Späteren Versuche gemacht worden durch sorgfältige Ausmittelung der inneren Beziehungen die Reihenfolge sämmtlicher platonischen Dialogen festzustellen, nach zwei verschiedenen leitenden Voraussetzungen. Schleiermacher [27]) nimmt an, was Schluß des einen, müsse als Anfang und Grund des andren nachgewiesen werden, so daß alle eigentlich lehrhaften, nicht durch besondere Veranlassung hervorgerufenen oder der Verherrlichung des Sokrates gewidmeten Dialogen eine fortlaufende Reihe der Entwickelung darstellten: was jedoch nicht so zu verstehn ist, als habe Plato so bald er die Feder angesetzt, diese ganze Reihe schon im voraus ihren Grundzügen nach entworfen gehabt, vielmehr konnte sie ganz wohl aus den zu Grunde liegenden Anschauungen allmählig sich selber entwickeln. Schleiermacher unterscheidet nun drei Reihen von Dialogen, in deren erster die Keime der Dialektik und Ideenlehre in dramatisch mimischer Darstellung nachweislich seien: Phädrus, Lysis, Protagoros, die drei kleinen sich letzteren anschließenden Dialogen, Laches, Charmides, Euthyphron, endlich Parmenides. Als Anhang werden dieser Abtheilung außer den Gelegenheitsschriften, Apologie und Kriton, fünf andre von zweifelhafter Aechtheit hinzugefügt. In der zweiten Abtheilung sollen diese Keime durch dialektische Untersuchungen über den Unterschied gemeiner und philosophischer Erkenntniß (der Vorstellung und des Wissens) entwickelt; in der dritten die Ergebnisse zu objektiv wissenschaftlicher Darstellung zusammengefaßt werden. Der zweiten werden der Gorgias, Theaetetus, Menon, Euthydemus, Kratylus,

---

der Lokrenser (I, 638, b) wahrscheinlich nicht vor 356 v. Chr. Ueber die chronologischen Beziehungen im Theaetetus und den Büchern vom Staate später.

27) Platon's Werke v. F. Schleiermacher, zweite Auflage. Berlin 1817 f. s. zunächst die Einleitung.

Sophiſtes, Politikos, Sympoſion, Phaedon, Philebus eingereiht, und wiederum als Anhang eine Anzahl kleinerer, zum Theil verdächtiger hinzugefügt; der dritten der Staat, Timäus, Kritias und die Geſetze vorbehalten. Daß dieſe durch innere Beziehungen bedingte Reihenfolge mit der Abfaſſung nicht durchgängig zuſammenzufallen brauche, wird ausdrücklich befürwortet. Mit wie eindringlichem Scharfſinn aber auch eine Mannichfaltigkeit innerer Beziehungen zu vollkommnerem Verſtändniß der Dialogen hervorgehoben worden und wie durchaus treffend die Sonderung dreier Reihen iſt, deren erſtere immerhin als ſokratiſch-platoniſche oder wie ſonſt immer bezeichnet werden mag: doch fragt ſich ob Schleiermacher nicht zur Erreichung ſeines Zwecks über die thatſächlich nachweislichen inneren Beziehungen hinausgegangen und das Fehlende durch ſinnreiche Vorausſetzungen ergänzt habe. Inzwiſchen unterſcheidet auch Schleiermacher Hauptwerke, d. h. ſolche, von welchen alle übrigen nur Schößlinge zu ſein ſchienen, und rechnet zu letzteren in der erſten Abtheilung Lyſis, Laches, Charmides und Euthyphro; in der zweiten Abtheilung Gorgias, Meno, Euthydemus, Kratylus, Sympoſion; in der letzten Abtheilung die Geſetze. Vorläufig erinnere ich nur, daß ich den Parmenides als der erſten Abtheilung angehörig nicht betrachten kann. In welcher Weiſe Aſt [28]) mit Anerkennung der Sonderung von drei Reihen, durch verſchiedene Bezeichnung derſelben und Aenderungen in der Abfolge der einzelnen Dialogen eine neue Anordnung derſelben verſucht hat, und wie Socher [29]) in dem Unternehmen die Reihenfolge nach den Zeiten der Abfaſſung zu beſtimmen, ſcheitern mußte, können wir hier ganz wohl unerörtert laſſen. Ohngleich bedeutender iſt K. Fr. Hermann's [30]) Unternehmen nach thatſächlichen Spuren und Anzeichen, durch hiſtoriſche

28) Aſt, Platons Leben und Schriften, 1816. vgl. Ueberweg S. 31 ff.

29) Socher, über Platons Schriften, 1820. vgl. Ueberweg S. 34 ff.

30) Hermann, Geſchichte und Syſtem des Platonismus. I. Bd. 1830. vgl. ſ. Abhandlung über Plato's ſchriftſtelleriſche Motive, in ſ. geſammelten Abhandlungen u. Beiträgen zur klaſſiſchen Litteratur und Alterthumskunde S. 281 ff.

Kritik eine chronologiſche Reihenfolge als treues Bild der geiſtigen Entwickelung Plato's nachzuweiſen. In der erſten Periode ſoll Plato's Sokrates in wiſſenſchaftlicher Auffaſſung dem Xenophontiſchen gleich geſtanden und weder Dialektik noch Ideenlehre in den in dieſen Zeitabſchnitt gehörigen Dialogen, von denen ich nur den Charmides, Lyſis, Laches, Protagoras und Euthydemus nenne, ſich gefunden haben. Einer Uebergangsſtufe ſollen dann die Apologie, Krito, Gorgias, Eutyphro, Meno und der größere Hippias angehören. Der zweiten Periode als der megariſchen werden der Kratylus, Theaetetus, Sophiſtes, Politikos und Parmenides zugewieſen und der dritten, konſtruktiven, der Phaedrus, Menexenus, Sympoſion, Phaedo, Philebus, der Staat, Timäus, Kritias und die Geſetze. Auf welchen unerweislichen Vorausſetzungen dieſe Anordnung beruht und wie, nachweislich genau zuſammengehörige Dialogen auf dieſe Weiſe von einander getrennt werden, habe ich in meiner Geſchichte der griech.-röm. Philoſophie nachgewieſen [31]). Denſelben Weg genetiſcher Entwickelung hat Steinhart in den Einleitungen zu H. Müller's Ueberſetzung der Werke Plato's, jedoch mit ohngleich größerer Umſicht und Behutſamkeit, und theilweiſe auch Suſemihl [32]) eingeſchlagen. Wie hoch man aber auch den von Steinhart und Suſemihl auf Nachweiſung der genetiſchen Entwickelung des platoniſchen Lehrgebäudes verwendeten Scharfſinn ſtellen, und wie ſehr man anerkennen muß daß beide zu tieferem Verſtändniß der platoniſchen Dialogen dankenswerthe Beiträge geliefert haben: noch immer werden die thatſächlich nachweislichen Beziehungen durch unerweisliche Annahmen ergänzt und dieſe verrücken nicht ſelten den zu eindringlichem Verſtändniß der Gliederung je eines Dialogs für ſich erforderlichen Geſichtspunkt. Und doch muß man die thatſächlich nachweisliche Konſtruktion des einzelnen Dialogs vollſtändig ſich verdeutlicht haben, bevor man mit

31) Geſch. der griech.-röm. Philoſophie S. 164 ff. vgl. Zeller II, 330 ff. Ueberweg S. 43 ff. und passim.

32) Suſemihl, die genet. Entwickelung der platoniſchen Philoſophie. 1855 f. 2 Bde.

Erfolg ſeine Beziehungen zu andern auszumitteln vermag, wie Bonitz in ſeinen Analyſen des Gorgias und Theaetetus, Euthydemus und Sophiſtes nachgewieſen hat[33]).

Neue Wege zur Ermittelung der Reihenfolge der platoniſchen Dialogen haben Suckow[34]) und Munk[35]) angebahnt; erſterer will im Phaedrus ein Kriterium zugleich für richtige Auslegung, für wiſſenſchaftliche Anordnung und Aechtheit derſelben entdeckt, Munk ausgemittelt haben, daß nach Ausſcheidung der unächten, der Jugend- und einiger Gelegenheitsſchriften, die platoniſchen Dialogen beſtimmt geweſen ein vollſtändiges Bild von Sokrates' Perſon und Wirkſamkeit, ſeit ſeiner Weihe zur Philoſophie, im Parmenides, bis zu ſeinem Tode, im Phaedon, aufzuſtellen: ſo daß wir für jedes Geſpräch nur die Zeit zu ermitteln hätten, in welche Plato es verſetzt, um durch die auf ſolche Weiſe ſich ergebende Reihe derſelben die Ordnung zu ermitteln, in welcher nach Plato's Abſicht ſie geleſen werden ſollten. Dazu wird vorausgeſetzt daß er an die Entwickelungsgeſchichte des Sokrates die ſeines eignen Bildungsganges, oder vielmehr das Idealbild des ächten Philoſophen geknüpft habe und der philoſophiſche Inhalt mit der poetiſchen Form zuſammentreffe. Auf die Prüfung des erſteren Verſuchs näher einzugehn, verzichten wir um ſo eher, da die Durchführung des Princips noch fehlt[36]), und rückſichtlich des zweiten beſchränken wir uns auf die Frage, ob Plato habe beabſichtigen können, daß das Studium ſeiner Dialogen mit dem allerſchwierigſten, dem Parmenides, beginne?

Soll ich nun meine Ueberzeugung rückſichtlich der vorliegenden Frage ausſprechen, ſo bin ich mit der Schleiermacher'ſchen Unterſcheidung dreier Reihen platoniſcher Dialogen vollkommen ein-

---

33) ſ. Sitzungsberichte d. kaiſerl. Akad. d. W. XXVII, 241 ff. und XXXIII, 247 ff.

34) Suckow, die wiſſenſchaftliche und künſtleriſche Form der platon. Schriften, 1855. vgl. Ueberweg S. 110.

35) Munk, die natürliche Ordnung d. platon. Schriften, 1855. vgl. Ueberweg S. 102 ff. 110. 209.

36) vgl. Zeller 332, 1.

verſtanden und glaube, daß der erſten derſelben diejenigen angehören, in welchen er noch vorzugsweiſe den ſokratiſchen Standpunkt feſthält; daß aber bei Abfaſſung derſelben, wie Hermann und die ſich ihm anſchließen, behaupten, die Plato eigenthümlichen und vom Sokrates unterſcheidenden Lehren ihm noch fremd geweſen, iſt nicht nachweislich; denn theils läßt ſich nicht ſchließen, was beſtimmt und ausdrücklich hervorzuheben er nicht Gelegenheit hatte, ſei ihm auch ſelber noch nicht zum Bewußtſein gelangt, theils laſſen im Protagoras, den daran ſich ſchließenden drei kleinen Dialogen und im Gorgias, der auch noch ausſchließlich ſokratiſch ſein ſoll, Vordeutungen auf die Ideenlehre ſich wohl nachweiſen. Ob Plato den Phaedrus [37]) vor dem Protagoras und jenen kleineren Dialogen verfaßt habe, oder nach ihnen, wage ich nicht zu beſtimmen, halte mich jedoch verſichert daß er dem Theaetetus, Sophiſtes, auch wohl dem Gorgias, vorangegangen, nicht blos wegen der ſchon im Alterthum hervorgehobenen Jugendlichkeit der Darſtellung, ſondern vorzüglich weil ich nicht glauben kann daß der Verfaſſer ſich veranlaßt gefunden in mythiſcher Form, — um vorläufig die Aufmerkſamkeit ſeiner Leſer dafür zu gewinnen, Lehren auszuſprechen, in deren wiſſenſchaftlicher Erörterung wir ihn in jenen Dialogen bereits begriffen finden. Mag er auch ſpäter geſchrieben ſein als der Protagoras, Lyſis und die drei andren kleinen Dialogen, ſofern ſie, vom ſokratiſchen Standpunkte aus, und ohne mythiſche

37) Ohne auf die vielbeſprochene Frage nach der Abfaſſungszeit des Phaedrus hier näher eingehn zu können, bemerke ich nur, daß ich mit Spengel (ſ. ſeine Abhandlung über Iſokrates und Platon, in d. Abh. der philoſoph.-philol. Klaſſe der K. Baierſchen Akad. d. Wiſſenſchaften VII, 3. 1855. S. 729 ff.) es für höchſt unwahrſcheinlich halte, Plato habe nach der angeblich in ſeinem vierzigſten Jahre erfolgten Eröffnung ſeiner Schule ſo hoffnungsvoll über Iſokrates (p. 279, a), den er höchſt wahrſcheinlich im Euthydemus (p. 305, c) als einen zwiſchen Philoſophie und Politik ſchwebenden Mann bezeichnet (ſ. Spengel S. 763 ff.), ſich ausgeſprochen, nachdem derſelbe ſchon hinreichend ſeinen der Philoſophie feindlichen Sinn beurkundet hatte, und daß ich Ueberwegs Gegengründe (S. 255 ff.) nicht als ſtichhaltig gelten laſſen kann.

Hülle, die ſpäteren Unterſuchungen über Sittlichkeit und Liebe einzuleiten augenſcheinlich beſtimmt ſind, jedenfalls ſteht er ihnen näher als die die eigenthümlich platoniſchen Lehren entwickelnden Dialogen. Dagegen muß ich aus Gründen, die erſt ſpäter geltend gemacht werden können, den Parmenides aus der erſten in die zweite Reihe rücken ihm ſeine Stelle hinter mindeſtens dem Theaetetus und Sophiſtes wenn nicht auch ſich ihnen wiederum anſchließenden Dialogen anweiſen. In der zweiten Abtheilung finde ich nicht Grund zwiſchen dem Theaetetus [38]) und Sophiſtes den Menon, Euthydemus und Kratylus oder andre Dialogen einzuſchieben; möchte auch Plato, bevor er vom Theaetetus zum Sophiſtes fortſchritt, einen oder einige andre auszuarbeiten ſich veranlaßt gefunden haben, was jedoch thatſächlich nicht nachzuweiſen iſt, — der in jenem geführten Unterſuchung über Grund und Quelle des Wiſſens im Subjekte, ſchließt ſich als ergänzende zweite Hälfte oder Seite, die in letzterem erörterte Frage nach dem Sein als dem Objekte des Wiſſens unmittelbar an. Ohne läugnen zu wollen daß in den mitten eingeſchobenen Geſprächen Ergänzungen zu den Unterſuchungen, jedoch eben ſo wohl des Sophiſtes als des Theaetetus ſich finden, unterbrechen ſie doch die Kontinuität der Unterſuchung und ſind zugleich beſtimmt theils zu fernerer Entwickelung der Ideenlehre den Weg zu bahnen, theils ein Mittelglied zwiſchen den vorzugsweiſe dialektiſchen und vorzugsweiſe ethiſchen Dialogen zu bilden. Unmittelbar nach ihnen und jenen beiden die Wiſſenſchaftslehre begründenden ſcheint mir der Parmenides ſeine geeignete Stelle zu finden. Wenn wir uns in der Darſtellung des platoniſchen Lehrgebäudes demnächſt veranlaßt ſehn werden, die vorzugsweiſe

38) Den Gründen, die Ueberweg (S. 228 f.) beſtimmt haben das im Theaetetus erwähnte Treffen bei Korinth auf das erſt Ol. 102, 4 (368 v. Chr.) ſtattgefundene zu beziehn und damit die Abfaſſungszeit des Dialogs in das etwa ſechzigſte Lebensjahr Plato's zu ſetzen, vermag ich keine Beweiskraft zuzugeſtehn, und auch nicht ſeiner Annahme (S. 281 ff.), der Phaedo ſei obgleich ſpäter als das Sympoſion und zwar nach dem Timäus ausgearbeitet worden.

dialektiſchen und die vorzugsweiſe ethiſchen Unterſuchungen für ſich in Erwägung zu ziehn und daher vom Protagoras zum Gorgias und von da zum Philebus fortzuſchreiten, ſo werden wir damit die Wechſelbeziehungen, in denen jene beiden mit einander ſtehn, keineswegs außer Acht laſſen dürfen und hervorzuheben haben, wie die Vermittelung zwiſchen dieſen und den vorzugsweiſe dialektiſchen Dialogen, zuerſt im Meno und demnächſt in weiterem Fortſchritt im Philebus nachweisbar iſt. Die Zuſammengehörigkeit des Gaſtmahls, Phaedon (38) und Philebus kann kaum in Abrede geſtellt werden und obgleich in ihnen der Abſchluß der bis dahin geführten dialektiſchen und ethiſchen Unterſuchungen ſich findet, ſo dürfen ſie doch nicht mit den ſyſtematiſch aufbauenden Werken, den Büchern vom Staate, dem Timäus und den Geſetzen in eine Linie geſtellt werden; je einer derſelben bereitet den Abſchluß eines beſonderen Zweiges der vorangegangenen Unterſuchungen vor, ohne jedoch wie dieſe den Abſchluß ſchon zu bringen oder doch ihn in ſeinen Beziehungen zu den verſchiedenen Grundfäden des Syſtems nachzuweiſen und den Aufbau der Lehren Plato's über Welt, Staat und perſönliches Leben darauf zu gründen.

Auch dem zweiten zur Ausmittelung der Abfolge der platoniſchen Dialogen eingeſchlagenen Wege wollen wir in ſofern ſeine Berechtigung keineswegs abſprechen, inwiefern der von Ariſtoteles bezeugte Uebergang von der Ideenlehre zu der Idealzahlenlehre in den Dialogen thatſächlich ſich nachweiſen läßt (39) und verſchiedene Verſuche in ihnen ſich finden ein und denſelben Lehrpunkt zu größerer Evidenz zu erheben; dagegen können wir nicht zugeben daß ein allmähliger Uebergang vom ſokratiſchen Begriff zur Idee und ſtufenweis im Geiſte Plato's fortſchreitende Entwickelung der Ideenlehre aus den Dialogen ſich darthun laſſe (40).

---

39) Ariſtoteles will (Metaph. XIII, 4. 1078, b, 7) zuerſt die Ideenlehre für ſich prüfen, *μηδὲν συνάπτοντες πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ' ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι.* vgl. Ueberweg S. 91 ff.

40) Auch die ariſtoteliſchen dafür angeführten St. (Metaph. I, 6. 987,

3. Wie wichtig auch die Ausſcheidung des Untergeſchobenen vom Urſprünglichen in den Dialogen Plato's, ſo dürfen wir doch ſehr wohl des Eingehns auf die darauf bezüglichen Unterſuchungen uns hier entſchlagen, da die Aechtheit derer, aus denen wir faſt ausſchließlich die Kenntniß des platoniſchen Lehrgebäudes zu ſchöpfen haben, kaum noch einem ernſtlichen Zweifel unterworfen iſt, zumahl ſie großentheils durch mittelbare oder unmittelbare Zeugniſſe des Ariſtoteles [41]), andrer ſpäterer Zeugniſſe zu geſchweigen, ſich bewähren läßt. Die Verdächtigung des Sophiſtes, Politikos und Kritias [42]) (vom Parmenides unten) iſt längſt als unbegründet zurückgewieſen worden; ebenſo die Zweifel an dem Euthydem, der Apologie und dem Kriton [43]). Bedeutender waren die gegen die Bücher von den Geſetzen erhobenen Bedenken; doch erkennt auch Zeller [44]), der dieſelben am ſcharfſinnigſten durchgeführt und befürwortet hatte, nunmehr an, daß auch ſie ihrem weſentlichen Inhalte nach als ein Werk aus Plato's letzten Lebensjahren ſich begreifen laſſen. Schon dem Alterthum waren außer den nicht auf uns gekommenen verſchiedene andre kleinere Schriften, die in den Ausgaben als nothi bezeichnet zu werden pflegen, verdächtig, wie der zweite Alkibiades, die Anteraſten, der Hipparch. Die neuere Kritik bezweifelt außerdem die Aechtheit des Theages, des Hipparch, Minos, Klitophon, der Briefe und der Definitionen, ſo wie auch des erſten Alkibiades, des größeren Hippias, des Jon und auch des Menexenus ([26]). Mag immerhin für einige der letztge-

---

27. XIII, 4. 1078, b, 10. 9. 1086, b, 1) reden nicht vom allmähligen Entwickelungsfortſchritt des jugendlichen Plato zur Ideenlehre.

41) Nach dem Vorgange von Trendelenburg, Zeller, Suckow u. A. hat Ueberweg S. 131 ff. die Zeugniſſe mit größter Sorgfalt von neuem zuſammengeſtellt und geprüft.

42) Socher a. a. O. 258 ff. verdammt alle vier, Suckow (86 ff. u. 158 ff.) nur zwei derſelben. Auf die auch von Ueberweg (176 ff.) beanſtandete Aechtheit des Parmenides werden wir zurückkommen.

43) Aſt a. a. O. S. 394 ff.

44) ſ. Zeller's platoniſche Studien 45 ff. und gegenwärtig ſeine Geſchichte der Ph. d. Gr. II, 322 f. vgl. S. 618 ff.

nannten (jedoch ſchwerlich für drei der Briefe) noch einiges nicht Unerhebliche zur Rettung der Aechtheit ſich ſagen laſſen, für die Kenntniß der platoniſchen Lehren ſind ſie von keinem erheblichen Gewicht [45]).

4. Wie aber werden wir in der Darſtellung des platoniſchen Lehrgebäudes zu verfahren haben? Es durch die ganze Reihe der Dialogen zu verfolgen, kann nicht gelingen, mögen wir ſie mit Schleiermacher als allmählig fortſchreitende Entwickelung, oder mit Hermann u. A. als genetiſche Fortbildung deſſelben betrachten. Zu den gegen die folgerechte Durchführung der erſten und zweiten Auffaſſungsweiſe geltend gemachten Einwendungen kommt noch die Ohnmöglichkeit, auf dem uns zugemeſſenen Raume eine ſolche Darſtellung auch nur in Umriſſen zu unternehmen. Oder ſollen wir ihr eine Eintheilung der Philoſophie in Zweigwiſſenſchaften zu Grunde legen? Natürlich dürfte ſie keine einer ſpäteren Anſchauungsweiſe entlehnte, dem Plato aufgedrungene ſein. Und in der That betrachtet ſchon das Alterthum ihn als den erſten Urheber der Eintheilung der Philoſophie in Dialektik, Ethik und Phyſik [46]), — inſofern auch mit Recht, daß obgleich die Eintheilung keineswegs in der Weiſe des Ariſtoteles und der Späteren durchgeführt ward, doch eine Anzahl von Dialogen vorzugsweiſe, nicht ausſchließlich, mit dialektiſchen, ethiſchen und phyſiſchen Unterſuchungen ſich beſchäftigt. So der Timäus mit phyſiſchen, Protagoras, Gorgias, Philebus, die Bücher vom Staate und von den Geſetzen mit ethiſchen, die übrigen theils mit ausſchließlich dialektiſchen, wie der Theaetetus, Sophiſtes, Euthydemus, Parmenides, theils mit ſol-

45) ſ. namentlich Hermann's Geſch. und S. d. pl. Philoſ. S. 412 ff. Zeller, in d. plat. Stud. 144 ff., in d. Zeitſchrift f. Alterthumswiſſenſch. 1850. S. 256 ff. und ſ. Geſch. II, 371 ff. Ueberweg in d. angef. Schrift passim.

46) Sext. Math. VII, 16 *ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός . . . ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτην κτλ.* Weniger behutſam Cicero (Acad. I, 5, wahrſcheinlich nach Antiochus): fuit ergo iam accepta a Platone philosophandi ratio triplex ect. Noch weniger genau Diog. III, 56. Attic. bei Eusob. Praep. Ev. XI, 2, 2 u. A. — Der Bezeichnungen Phyſik und Ethik bedient ſich Plato noch nicht.

chen, die von der Dialektik zur Ethik oder Phyſik überzuleiten beſtimmt ſein mochten, wie etwa außer den vorher genannten, das Sympoſion, der Phaedo und ſelbſt der Kratylus; gleichwie ja auch unter den vorzugsweiſe ethiſchen Dialogen der Philebus die Unterſuchungen über das Gute auf die höchſten dialektiſch phyſiſchen Principien zurückführt. Eben weil alſo nur eine ſehr relative Sonderung der drei philoſophiſchen Zweigwiſſenſchaften in den platoniſchen Dialogen ſich findet, würde ſie, zum ausſchließlichen Beſtimmungsgrunde in der Darſtellung des Lehrgebäudes gemacht, der Eigenthümlichkeit deſſelben nicht entſprechen. Wir werden daher auf eine mittlere Darſtellungsweiſe hingewieſen. Dazu ſcheint ſich ein Leitfaden in dem von Plato ſelber hervorgehobenen und auch von Ariſtoteles als platoniſch bezeichneten zwiefachen Verfahren zu finden [47]), von Vorausſetzungen als Ausgangspunkten zu den Principien, und wiederum von dieſen durch Begriffe zu Begriffen fortzuſchreiten zu dem Beſonderen, — zwei Verfahrungsweiſen, die wir als die der Induktion und Deduktion bezeichnen können. Erſteres ſoll von Wahrnehmung und Vorſtellung aus zum letzten unbedingten Princip und damit zum rein Denkbaren führen, letzteres daraus im reinen Denken oder vermittelſt deſſelben die Ideenwelt deduciren. Zeller, der (S. 367 ff.) dieſe Sonderung ſeiner Darſtellung zu Grunde legt, faßt die erſte Verfahrungsweiſe als propädeutiſche Begründung der platoniſchen Lehre, d. h. als Erhebung von Wahrnehmung und Vorſtellung oder auch vom ſophiſtiſch irregeleiteten Bewußtſein, rückſichtlich des Erkennens wie des Handelns, zum philoſophiſchen Bewußtſein, und wendet ſich dann, entſprechend der zweiten Verfahrungsweiſe, zur ſyſtematiſchen Ausführung der platoniſchen Lehre in Dialektik, Phyſik und Ethik. Zweierlei hält mich ab auf dem von ihm eingeſchlagenen Wege ihm zu folgen. Zuerſt, meine ich, finden ſich bei Plato nur Anfänge der von ihm beabſichtigten ſyſtematiſchen Deduktion, und es greifen Induktion

47) Plat. Rep. VI, 510, b. Arist. Eth. Nic. I, 2. 1005, 32. Ueberweg hat (S. 74) noch einige andre auf dieſen zwiefachen Weg der Forſchung bezügliche St. in Rep. VII, 531 sqq. Phaedo 101, d. Phaedr. 265, d. nachgewieſen.

und Deduktion ſo ſehr in einander ein, daß Sonderung der einen von der andren ohne Gefährdung der Deutlichkeit und ohne das eigenthümlich Platoniſche außer Acht zu laſſen, nicht wohl gelingen kann. Dann aber muß man auch, um zur Einſicht in das platoniſche Lehrgebäude zu gelangen, ſich die Gliederung einiger, und zwar zunächſt der Grund legenden Dialogen, verdeutlicht haben. Dieſe Gründe beſtimmen mich als Einleitung voranzuſtellen theils was zur Bezeichnung des Begriffs, mit welchem Plato zur Philoſophie ſich wendet, erforderlich ſcheint, theils wie er die Aufmerkſamkeit ſeiner Leſer für die Grundlinien ſeiner Dialektik und Ideenlehre durch Einkleidung in ſinnreiche Mythen zu gewinnen ſucht, — nach der Vorausſetzung, das Räthſelhafte in poetiſch anziehender Form dem Bewußtſein nahe gebracht, werde zum Nachdenken und zu ſelbſtthätiger Theilnahme an der demnächſt folgenden begrifflichen Entwickelung zu reizen nicht verfehlen. Dieſe begriffliche Entwickelung verſucht ſich dann zunächſt an einer Grundlegung der Wiſſenſchaftslehre, und zwar ſoll der Begriff des Wiſſens als der der für alle denkenden Subjekte gültigen Gewißheit und als der das entſprechende Sein ergreifenden Wahrheit gefunden werden. Damit beginnt denn auch die begriffliche Entwickelung der Dialektik, und die im Phaedrus unter der Hülle des Mythus ausgeſprochenen Ueberzeugungen erhalten wiſſenſchaftliche Beſtimmtheit und Bewährung. In ähnlicher Weiſe jedoch wie bei'm Theaetetus und Sophiſtes, dieſe Entwickelung in der ganzen Reihe der ihr ausſchließlich oder theilweiſe gewidmeten Dialogen durch Erörterung ihrer Gliederung zu verfolgen, würde über die uns geſteckten Grenzen weit hinausführen: wir müſſen uns begnügen aus ihnen das Weſentliche hervorzuheben und die erforderlichen Ergänzungen ſogleich auch aus den konſtruktiven Werken, vorzüglich den Büchern vom Staate, heranzuziehen. In welchem Umfange, wird der in dieſen Entwickelungen beſtimmter hervortretende platoniſche Begriff der Dialektik zu entſcheiden haben. Der mit der Seelenlehre eng zuſammenhängenden Phyſik weiſen wir die nächſte Stelle nach der Dialektik an und werden demnächſt uns zur Ethik wenden, ſo weit ſie von der Dialektik ſich ſondern läßt, und zwar

indem wir ſie durch die ganze Reihe der vorzugsweiſe ethiſchen Dialogen verfolgen, von der Widerlegung der verworrenen Vorſtellungen und der ſophiſtiſchen Irrlehren an bis zur Lehre vom höchſten Gut und zur Konſtruktion des platoniſchen Staates. Erörterungen über die Grund- und Angelpunkte dieſes Lehrgebäudes werden den Beſchluß bilden.

Zweite Abtheilung.

Die Grundlinien des platoniſchen Lehrgebäudes.

I. Vorbegriffe und mythiſche Andeutungen.

In früheren wie in ſpäteren Dialogen bezeichnet Plato ganz ſokratiſch die Weisheit als das Eigenthum der Gottheit [48]); die Liebe zur Weisheit als das dem Menſchen verliehene Streben zum Göttlichen [49]). Philoſophie mit der Innigkeit der Liebe, dem Wahren, Guten und Schönen und ihrem Grunde nachſtrebend [50]), iſt daher die wahre Weihe, Läuterung und Muſik der Seele, beſtimmt den Menſchen vom nächtlichen zum wahren Tage überzuführen, und ſo dem nimmer völlig erreichbaren Ziele uns anzunähern [51]). Der uns angeborene Trieb dazu äußert ſich in der zur

---

48) Plat. Phaedr. 278, d. 246, a. Lysis 218, a. Apolog. 23, a. Parmen. 134, c.

49) Phaedr. 239, b. Tim. 47, b. 24, c. — Sympos. 204, a b. vgl. Lys. 218, a.

50) Phaedr. 252, c. Euthyd. 288, d. Rep. II, 376, c. V, 475, b. c. IX, 586, c. Phaedo 82, b. Gorg. 485, d. Epist. 328, a. — Phaedr. 248, d. — Sympos. 203, d. 210, e. 211, e. — Rep. VI, 485, b. 484, b. X, 611, e.

51) Rep. VII, 521, d. Phaedo 60, c. Symp. 218, b. Phileb. 57, b. — Phaedo 61, a. Rep. X, 611, e.

Forſchung treibenden Verwunderung [52]) über das was wir nicht begreifen.

2. Sollen wir aber im Stande ſein der Weisheit, d. h. der vollendeten Wahrheit, uns anzunähern, ſo müſſen wir urſprüngliche Gemeinſchaft der Seele mit dem wahrhaft Seienden, daher Urſprünglichkeit und Unmittelbarkeit der Erkenntniß, Verwandtſchaft der Seele mit der Gottheit und Unſterblichkeit vorausſetzen. Dieſe ſeine Ueberzeugungen ſpricht Plato unter durchſichtiger Hülle in dem berühmten Mythus des Phaedrus aus. Die ewig bewegte und daher ſich ſelber bewegende, mithin unvergängliche Seele ſoll vor ihrer Verkörperung der zuſammengewachſenen Kraft eines befiederten Geſpannes vergleichbar [53]), nicht ungemiſcht, wie die vollkommnen Seelen der Götter [54]), im Geleite dieſes oder jenes der Götter, die ganze Welt durchwallend, am überweltlichen Orte die farb- und geſtaltloſe Weſenheit der Dinge ſchauen [55]) und durch das Schöne, Weiſe und Gute ihre Flügelkraft nähren [56]). Jenachdem der Wagenlenker edler Art und im Stande iſt mit Hülfe des beſſeren Roſſes (des θυμός), des ſchlimmeren (der ἐπιθυμία) Herr zu werden, ſollen ſie mehr oder weniger des wahrhaft Seienden ſchauen, und nachdem ſie, durch Vergeſſenheit und Trägheit niedergedrückt, ihre Flügelkraft eingebüßt haben, zur Erde herabſinken und in vollkommnerer oder unvollkommnerer Verkörperung, nach Maßgabe deſſen was ſie geſchaut, ſehnſüchtig ihres früheren vollkommneren Zuſtandes gedenken, dadurch aber auch befähigt werden die halb erloſchenen Züge des jenſeits Geſchauten zu beleben und nach

52) Theaet. 155, d. vgl. Arist. Metaph. I, 2. 982, b, 12.

53) Phaedr. 246, a ἐοικέτω δὴ ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου κτλ.

54) ib. ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμικται.

55) ib. b. τελέα μὲν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ.

56) ib. d. τούτοις δὴ (τῷ καλῷ, σοφῷ, ἀγαθῷ, i. e. τῷ θείῳ) τρέφεται τε καὶ αὔξεται μάλιστα τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχρῷ δὲ καὶ κακῷ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται. p. 249, c διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια.

und nach zu dem vollkommneren Daſein ſich wiederum hinauf zu läutern.

Plato's Mythen erinnern hin und wieder an unſre Märchen; nicht all und jeder Zug in ihnen läßt ſich in lehrhafte Begriffe umſetzen; ſie ſind Verſinnlichungsweiſen eines Gedankens oder einer Gedankenreihe, jedoch mit dem Unterſchiede daß im Märchen der Gedanke vom poetiſchen Schmuck überwuchert, im platoniſchen Mythus dieſer nur angewendet wird, um durch Verſinnlichung das ſinnende Bewußtſein für ihn in Anſpruch zu nehmen. In vorliegendem Mythus wird zuerſt das Weſen der Seele als ewig bewegt und darum ſich ſelber bewegend bezeichnet, aber auch als ſchon in der Präexiſtenz mit den Anlagen für ihre Verkörperung verſehn, Begehrung und Zornmuth. Zugleich jedoch wird die Vernunft oder der Geiſt, als die eigentliche Weſenheit der Seele, jenem zwiefachen Sinnenweſen unbedingt übergeordnet. Sie, der Wagenlenker [57]), iſt urſprünglich individuell beſtimmt; je nach ihrer höheren oder minderen Kraft und in Folge ihrer urſprünglichen Beſtimmtheit, ſchließt ſie ſich dieſer oder jener Gottheit an. Ihre Schuld iſt es, wenn das wilde Pferd ihrer Herrſchaft ſich entzieht; denn ihre Freiheit, auf eine beſtimmte Sphäre beſchränkt, ſoll durch dieſe Schranke nicht aufgehoben werden. Die urſprüngliche Beſtimmung zum Daſein in der Sinnenwelt ſcheint auch dadurch angedeutet zu werden, daß den Roſſen gleichfalls Nahrung, Nektar und Ambroſia, angewieſen wird. Wird nun auch auf die vollkommenen Seelen der Götter jene Dreiheit übertragen, ſo werden ſie als ſelber der Anſchauung der Ideen bedürftig, als Geſtirne und Gottheiten des Volksglaubens gefaßt. Das wahrhaft Seiende der Ideen ſoll am überhimmliſchen Orte geſchaut werden, zur Bezeichnung der gänzlichen Abgelöſtheit deſſelben von allem weltlichen Daſein. Durch Anſchauung deſſelben wird, heißt es, die Flügelkraft der Seele genährt, und damit die Kraft der Erkenntniß als die wahre Kraft der Seele bezeichnet, die durch Träg-

57) p. 248, b *οὗ δὴ κακίᾳ ἡνίοχων πολλαὶ μὲν (ψυχαὶ) χωλεύουσαι, πολλαὶ δὲ πολλὰ πτερὰ θραύουσαι.*

heit und Mangel an zuſammenfaſſender Anſchauung eingebüßt und damit die Seele, ihres urſprünglichen reinen Daſeins verluſtig, in die Verkörperung herabgedrängt werde. Je mehr oder weniger aber der ideellen Weſenheit ſie geſchaut, vermag ſie in der Verkörperung durch Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) zu mehr oder weniger deutlicher und umfaſſender Erkenntniß zu gelangen; und durch ſie allein wird ſie befähigt zu dem urſprünglichen Daſein wiederum ſich hinaufzuläutern, wozu die Sehnſucht ihr eingepflanzt iſt. Von der urſprünglichen Beſtimmtheit der Seelen und der größeren oder minderen Energie, mit der ſie die Ideen geſchaut, ſind denn auch die ihnen zu Theil zu werdenden Lebensloose oder Lebensberufe abhängig, die in einer ſinnreichen Abfolge aufgeführt werden, der wir hier nicht weiter nachgehn können [58]).

3. Weſentlicher Beſtandtheil der Philoſophie iſt die Liebe, die daher unmittelbar vor jenem Mythus in gleichfalls halbmythiſcher Form näher bezeichnet wird, und zwar zunächſt als eine Art des Wahnſinns, d. h. eines höheren über das vermittelnde Bewußtſein und die Willkür hinausliegenden Geiſteszuſtandes, als einer unmittelbaren Gottesgabe [59]). Geleitet durch Wiedererinnerung an die geſchauten Ideen und zwar zunächſt und vorzüglich an die der Schönheit, ruft ſie die Abbilder derſelben, wenn auch durch trübe Werkzeuge, ins Bewußtſein zurück [60]) und treibt ſie durch Forſchung zu immer größerer Beſtimmtheit und Deutlichkeit zu erheben [61]). Durch dieſe Abbilder erneuert ſich der heilige Schauer, welcher beim unmittelbaren Anblick der Ideen die Seele ergriffen hatte, und zwar in dem Grade in welchem beim unmittelbaren

58) vgl. Deutſchle u. Suſemihl a. a. O. S. 239 ff.

59) Phaedr. 244, a .. *νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης.* vgl. p. 249, d.

60) ib. 250, b *δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχαῖς, οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῇδε ὁμοιώμασιν, ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος.*

61) p. 250 sqq., 255.

Anblick die Ideen zur Anſchauung gelangt waren. Zunächſt durch die Abbilder der Schönheit erregt und angezogen, entfaltet die Liebe durch das Verlangen (ἵμερος) die zurückgebliebenen Keime des Gefieders; Eros iſt der Beflügler [62]). Die weiteren Erörterungen über den Gegenſatz der philoſophiſchen und der ſinnlichen Liebe, ſo wie über die Wechſelſeitigkeit des Verhältniſſes der Liebenden, müſſen wir der demnächſtigen ferneren Entwickelung des Begriffs der Liebe vorbehalten.

4. Die Entwickelung der Philoſophie aber bedarf eines Werkzeuges zur Wiederbelebung der Ideen, und dieſes iſt die Dialektik, d. h. die wiſſenſchaftliche Methode der Verknüpfung und Trennung der Begriffe [63]). Vermittelſt ihrer ſoll das Zerſtreute organiſch gegliedert, zur Einheit verbunden und ſo Erkenntniß der Begriffe in ihrem gegenſeitigen Verhältniß zu einander angebahnt werden. Der Dialektik muß daher auch die wahre Rhetorik als Seelenleitung untergeordnet werden [64]).

Wie nun aus dem durch Dialektik entwickelten philoſophiſchen Triebe gleichmäßig das richtige Erkennen und das richtige Handeln ſich ergeben und auf das Zeitloſe, Ewige ſich beziehen ſoll, das zu zeigen, ſo wie die fernere Entwickelung der Begriffe der Liebe,

---

62) Ib. 251, d. 255, d. 251, b *ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφύτορ' ἀνάγκην (καλοῦσιν).*

63) Ib. 265, d *εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ, περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ (οὐκ ἄχαρι). . . τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν κατ' ἄρθρα, ᾗ πέφυκε κτλ.* 266, b *τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστὴς . . τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν.* 276, e *πολὺ δ', οἶμαι, καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους κτλ.* p. 266, b *ἐάν τέ τιν' ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκὸς ὁρᾷν, τοῦτον διώκω κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῦ. καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾷν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς.*

64) Ib. 271, d *ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα κτλ.*

der Dialektik und der Philoſophie ſelber, müſſen wir dem Folgenden überlaſſen, gleichwie Plato im Phädrus die weiteren begrifflichen Entwickelungen für folgende Dialogen ohne Zweifel ſich vorbehalten hatte. Auch in die Gliederung des Dialogs Phädrus können wir hier nicht näher eingehn. Die Zuſammengehörigkeit der Rede des Lyſias und der beiden des Sokrates, aus deren zweiten wir vorzugsweiſe das Vorſtehende entlehnt haben, mit den Erörterungen über Dialektik und Rhetorik, wird ſich ſchon einigermaßen aus dem Bisherigen ergeben haben. Den Grundgedanken des Dialogs aber, gleich dem eines Epigramms oder Sonets, auf einen Begriff, und zwar auf den der Wiedererinnerung, zuzuſpitzen iſt nicht erforderlich und Suſemihl (S. 274 ff.) ſchwerlich gelungen. Mit Recht bemerkt er dagegen (S. 282), nach Schleiermacher, gegen Steinhart, der den Phädrus auf den Theaetetus, Parmenides, Sophiſtes und Politikos folgen läßt, daß im Phädrus Plato den Ausdruck Dialektik als einen von ihm zuerſt im techniſchen Sinne gebrauchten bezeichne (ob. 63), dieſer Dialog daher dem Sophiſtes und Politikos vorangegangen ſein müſſe. Nur möchte ſich in ähnlicher Weiſe zeigen laſſen daß auch der Theaetetus, Kratylus und Meno nicht ſpäter als der Phädrus abgefaßt ſein konnten.

II. Die platoniſche Dialektik.

A. Einleitende Unterſuchungen über das Wiſſen und ſein Objekt, das Seiende.

I. Der dieſe Unterſuchungen beginnende Dialog Theaetetus wird nach dem Tode des Sokrates vom Euklides wiedererzählt, der zwar nicht ſelber daran Theil genommen, aber die eignen Mittheilungen des Sokrates darüber ſich aufgezeichnet hatte.

1. Nachdem Theaetetus [65]) den Sinn der ihm geſtellten Frage

65) vgl. Bonitz, platoniſche Studien, in den Sitzungsberichten d. kaiſerl. Akad. d. W. XXVII, 279 ff.

nach dem Begriff des Wiſſens, durch Erinnerung an die Begriffsbeſtimmung, deren auf dem mathematiſchen Gebiete in der Unterſcheidung rationaler und irrationaler Wurzelgrößen, er ſelber ſich ſchon bedient hatte, meint er, das Wiſſen falle mit der Wahrnehmung zuſammen [66]), — eine Erklärung, welche Sokrates auf den protagoreiſchen Satz, der Menſch ſei Maß aller Dinge, zurückführt, welcher ſelber wiederum auf der heraklitiſchen Lehre vom ewigen Werden beruhte. Die Erſcheinungen werden demnach aus der Wechſelwirkung und gegenſeitigen Reibung einer je thätigen und einer je leidenden Bewegung abgeleitet, deren je eine erſt im Zuſammentreffen mit der andren zu dem werden ſoll was ſie ſei, ſo daß das Wahrgenommene zwar ſtets wahr ſein müſſe, jedoch nur für das wahrnehmende Subjekt und lediglich während der Wahrnehmung [67]). Dennoch iſt bei Protagoras im Widerſpruch mit jener Grundvorausſetzung, von einem Seienden [68]) die Rede; daher die ironiſche Bemerkung des Sokrates, den wahren Sinn ſeines Satzes müſſe er ſeinen Vertrauten wohl in einer Geheimlehre offenbart haben [69]). Sokrates geſteht daß Leben und Veränderung ohne Bewegung nicht denkbar ſei und ſucht den protagoreiſchen Satz möglichſt in's Licht zu ſtellen, d. h. die Auflöſung der Welt der Dinge

66) Theaet. 151, c *δοκεῖ οὖν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται, καὶ ὡς νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις.*

67) Ib. 156, a *ἀρχὴ δὲ ... ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν, τῆς δὲ κινήσεως δύο εἶδη, πλήθει μὲν ἄπειρα ἑκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν. ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἔκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ.* c. *αὐτὸ μὲν καθ' αὑτὸ μηδὲν εἶναι.* p. 157, b *ἀλλὰ τινὶ ἀεὶ γίγνεσθαι, τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον κτλ.* 160, c *ὥστε εἴ τέ τις εἶναί τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρός τι ῥητέον αὐτῷ, εἴτε γίγνεσθαι.*

68) Ib. 152, c. 153, a. 160, b.

69) p. 152, c *καὶ τοῦτο ἡμῖν μὲν ἠνίξατο τῷ πολλῷ συρφετῷ, τοῖς δὲ μαθηταῖς ἐν ἀποῤῥήτῳ τὴν ἀλήθειαν ἔλεγεν.*

in gänzliche Relativität [70]), welche durch das Beiſpiel veranſchaulicht wird, daß 6 zugleich mehr und weniger ſei, je nachdem es im Verhältniß zu 4 oder 12 betrachtet werde und ſo ein bloßer Schein der Veränderung ſtatt finde [71]). Und doch nehmen wir an, Nichts dürfe an Maſſe und Zahl größer oder kleiner werden, ſo lange es ſich ſelber gleich iſt; ferner, Das dem nichts hinzugefügt oder hinweggenommen wird, könne nicht größer oder kleiner werden, und nichts früher Nichtgeweſenes ſpäter ſein, ohne geworden zu ſein; wir ſetzen alſo eine an ſich und beziehungslos vorhandene Beſtimmtheit voraus [72]). Ohne aber dieſen Widerſpruch mit dem protagoreiſchen Satze weiter zu verfolgen, werden nahe liegende, jedoch nicht entſcheidende Bedenken dagegen erhoben: aller Unterſchied des Geſunden vom Kranken, des Vernünftigen vom Wahnſinnigen, des Wachenden vom Schlafenden [73]) werde durch dieſe Lehre aufgehoben, — Einwendungen, welche die vorausgeſetzte ſtetige Veränderung der Subjekte und Objekte außer Acht laſſen und eben darum unzureichend ſind. Gegen dieſe Vorausſetzung ſelber ſind jedoch die Einwendungen gerichtet: ſie hebe den Unterſchied des Thieres vom Menſchen, des Lehrers vom Lernenden, ja die Möglichkeit des Verſtändniſſes des Geleſenen, das man nicht ſelber leſen könne, ſowie der Worte einer uns unbekannten Sprache auf, und ſtelle in der Erinnerung an das nicht gleichzeitig Wahrgenommene, Wiſſen und Nichtwiſſen einander gleich [74]). Dieſe Einwendungen werden theils als der Beweiskraft entbehrende Berufungen auf Volksmeinungen, theils durch Unterſcheidung der Wahrnehmung der Buchſtaben und des Verſtändniſſes der Worte, theils durch Vorbehalt der vom Standpunkte der protagoreiſchen Vorausſetzung immerhin möglichen Rechtfertigung des Gedächtniſſes, im Unterſchiede von der Wahrnehmung, zurückgewieſen. Die Rechtfertigung,

70) p. 153, a. — 154, b. 156, a sqq. 158, a. — 160, d.
71) p. 154, b sqq.
72) p. 154, c sqq.
73) p. 157, c. — 161, a.
74) p. 161, c. 163, d. — 166, c.

die dem Protagoras ſelber in den Mund gelegt wird [75]), macht zugleich rückſichtlich der andren Einwendungen, die ſtetige Veränderung des Subjekts und den Unterſchied zwiſchen unmittelbarer Wahrnehmung und Erneuerung des früheren Eindrucks geltend; eben ſo, daß der Lehrer nicht weiſer als der Schüler, wohl aber im Stande ſein ſolle, vergleichbar dem Arzte, Anweiſung zu geben zur Regelung der inneren Bewegungen.

Dann folgen [76]) die ernſtlicheren Einreden. Zuerſt wird der Widerſpruch hervorgehoben, daß Protagoras auch der Ueberzeugung Derer Wahrheit zugeſtehn müſſe, welche den Unterſchied von Wahrheit und Irrthum feſthalten, und zwar denſelben Grad der Wahrheit, den er ſeiner dieſen Unterſchied aufhebenden Behauptung beilege. Demnächſt, daß jener Unterſchied in den Entſcheidungen über das Zukünftige, über Nützliches und Schädliches unabweislich ſich bewähre [77]).

Nach eingeflochtener Epiſode zur Vergleichung des ſtillen Sinnens der Philoſophie mit der Geſchäftigkeit des öffentlichen Lebens [78]), wendet ſich Sokrates zur Widerlegung der heraklitiſchen Lehre, als der Grundlage der protagoreiſchen, mit Erwähnung der jener entgegengeſetzten eleatiſchen, ohne jedoch für jetzt auf ſie näher eingehn zu wollen [79]). Gegen die Lehre vom ewigen ſtetigen Werden wird nachgewieſen, daß ſie ſtreng durchgeführt jede Art der Veränderung, die des Orts wie der Qualität umfaſſen müſſe, mithin die Wahrnehmung ſobald ſie eintrete, auch ſchon eine andre ſein werde, daher ohnmöglich ſei [80]). In der abſchließenden Widerlegung der Definition des Theaetetus ſelber wird dann hervorgehoben, daß die Sinne nur das Werkzeug der Wahrnehmung ſeien, nicht Das wodurch wir wahrnehmen (δι' οὗ, nicht ᾧ), die

75) p. 160, a. — 168, a.
76) p. 170, a sqq.
77) p. 171, a. 178, c.
78) p. 172, c. — 177, c. 183, c.
79) p. 179, d. 181, a.
80) p. 182, a.

Wahrnehmung vielmehr eine zuſammenfaſſende Thätigkeit der Seele vorausſetze, durch die allein zu den Ausſagen über Sein, Identität und Verſchiedenheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Einheit und Vielheit, über Schönes und Häßliches, Gutes und Uebles wir zu gelangen vermöchten [81]), und daß Wahrheit, das Ziel der Erkenntniß, Theilnahme am Sein vorausſetze.

2. Bezeichnen wir nun jene vergleichende und überlegende Thätigkeit als die des Vorſtellens [82]), ſo werden wir das Wiſſen zunächſt im Gebiete des Vorſtellens ſuchen und es als richtige oder wahre Vorſtellung bezeichnen (ἀληθὴς δόξα). Wie aber, fragt ſich, iſt falſche Vorſtellung oder Vorſtellung des Falſchen möglich, d. h. wie iſt der pſychiſche Vorgang bei Entſtehung des Irrthums, deſſen Möglichkeit nicht in Abrede geſtellt wird, zu denken [83])? Findet alſo

a. entweder ein Wiſſen um den betreffenden Gegenſtand oder Nichtwiſſen ſtatt, ſo würde α) Wiſſen und Nichtwiſſen in Beziehung auf daſſelbe Objekt zuſammenfallen; denn weder iſt es möglich das Gewußte nicht zu wiſſen und das Nichtgewußte zu wiſſen, noch ein Gewußtes oder Nichtgewußtes für ein andres Gewußtes oder Nichtgewußtes zu halten [84]). Ebenſo ohnmöglich β) Seiendes für Nichtſeiendes zu halten, oder umgekehrt dieſes für jenes, da

---

81) p. 184, c. 185, c ἡ δὲ δὴ διὰ τίνος δύναμις τὸ τ' ἐπὶ πᾶσι κοινὸν καὶ τὸ ἐπὶ τούτοις δηλοῖ σοι, ᾧ τὸ ἔστιν ἐπονομάζεις καὶ τὸ οὐκ ἔστι καὶ ἃ νῦν δὴ ἠρωτῶμεν περὶ αὐτῶν; . . . ὅτι μοι δοκεῖ τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον ὥσπερ ἐκείνοις, ἀλλ' αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.

82) p. 186, d ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ· οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μέν, ὡς ἔοικε, δυνατὸν ἅψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον. 187, a . . ὅμως δὲ τοσοῦτόν γε προβεβήκαμεν, ὥστε μὴ ζητεῖν αὐτὴν (τὴν ἐπιστήμην) ἐν αἰσθήσει τὸ παράπαν, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι, ὅ τι ποτ' ἔχει ἡ ψυχή, ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα (τῷ δοξάζειν).

83) ib. p. 187, d. vgl. Bonitz a. a. O. S. 307 f.

84) ib. 183, a sq.

Nichtſeiendes vorſtellen mit nicht vorſtellen zuſammenfällt [85]). Auch kann γ) der Irrthum nicht in einer Verwechſelung der Vorſtellungen beſtehn, da Wiſſen und Nichtwiſſen wiederum zuſammenfallen müßte. Dazu hat Verwechſelung ihre beſtimmte Grenzen: ſelbſt der Träumende oder Wahnwitzige denkt nicht daß das Schöne häßlich, das Eins Zwei ſei [86]).

Oder ſollte b) das Nichtwiſſen ſich zurückführen laſſen auf Unterſcheidung der gegenwärtigen Wahrnehmung von ihrem Gedächtnißbilde, und Verwechſelung durch unrichtige Beziehung einer Wahrnehmung auf eine Vorſtellung entſtehn? (Gleichniß von der Wachstafel, und Ableitung der größeren oder minderen Geneigtheit zum Irrthum daraus) [87]). Doch kann Irrthum auch in Vorſtellungen des unſinnlichen Denkens, wie im Gebiete der Zahlen, ſtatt finden [88]). Verſuchen wir daher c) den Irrthum zu erklären, durch Unterſcheidung des ruhenden Beſitzes der Vorſtellungen von der gegenwärtigen Erinnerung [89]). Das Gedächtniß, einem Taubenſchlage vergleichbar, ſichert zwar den Beſitz des gewonnenen Wiſſens, ohne aber das Wiederergreifen deſſelben zu gewährleiſten, ſo daß auch ein Fehlgreifen möglich iſt. Jedoch auch ſo müßte man was man weiß, zugleich nicht wiſſen können, und falls das Gedächtniß zugleich ein mannichfaltiges Nichtwiſſen enthalten ſollte,

---

85) Ib. 189, b *ἀλλὰ μὴν ὅ γε μηδὲν δοξάζων τὸ παράπαν οὐδὲ δοξάζει.*

86) p. 189, c sqq. *ἀλλοδοξία.*

87) p. 191, b. c *θὲς δή μοι λόγου ἕνεκα ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον κτλ.* 193, c .. *παραλλάξας προσβάλω τὴν ἑκατέρου ὄψιν πρὸς τὸ ἀλλότριον σημεῖον. κτλ.* vgl. 194, b. 195, c *εὕρηκας δὴ ψευδῆ δόξαν, ὅτι οὔτε ἐν ταῖς αἰσθήσεσίν ἐστι πρὸς ἀλλήλας οὔτ' ἐν ταῖς διανοίαις, ἀλλ' ἐν τῇ συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν.*

88) p. 196, b *οὐκοῦν εἰς τοὺς πρώτους πάλιν ἀνήκει λόγος· ὃ γὰρ τοῦτο παθών, ὃ οἶδεν, ἕτερον αὐτὸ οἴεται εἶναι ὧν αὖ οἶδεν. κτλ.*

89) p. 197, b *ἐπιστήμης που ἕξιν φασὶν αὐτὸ εἶναι (τὸ ἐπίστασθαι) . . . οὐ τοίνυν μοι ταὐτὸν φαίνεται τὸ κεκτῆσθαι τῷ ἔχειν.* vgl. p. 199, a *ἕτερον μέν τι κεκτῆσθαι τὴν ἐπιστήμην, ἕτερον δὲ τὸ ἔχειν.*

würde ein Wiſſen des Wiſſens und Nichtwiſſens in's Unendliche hin vorauszuſetzen ſein, — und ſo auch Vorſtellung der Vorſtellung in's Unendliche hin [90]). Zudem widerlegt ſich die Annahme, das Wiſſen beſtehe in richtiger Vorſtellung, durch die Thatſache, daß eine ſolche durch Reden vor Gericht und in Volksverſammlungen hervorgerufen werden kann, nicht wahres Wiſſen [91]).

Sollte aber 3) nicht richtige Vorſtellung mit Erklärung (*μετὰ λόγου*) das Wiſſen ſein? — eine, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, ſchon vorgekommene Erklärung [92]), die ſich mit Wahrſcheinlichkeit auf Antiſthenes zurückführen läßt [93]). Er wenigſtens hatte behauptet daß die einzelnen Elemente der Erklärung unzugänglich ſeien, und wahrſcheinlich auch daß, wie hier angenommen wird, nur die Verbindung derſelben zur Erklärung führe, wie die Verbindung der Laute in der Sylbe. Nach dieſer Erklärung aber würde man die Geſammtheit wiſſen, deſſen Beſtandtheile man nicht weiß. Oder, ſoll die Sylbe eine von den Beſtandtheilen verſchiedene einheitliche Form ſein, ſo müßte das Ganze (*τὸ ὅλον*) ein von der Geſammtheit der Theile (*πᾶν*) verſchiedenes, dann aber auch dieſe Einheit des Ganzen, gleich den einfachen Theilen ſelber, unerkennbar ſein [94]). Auch beginnt das Lernen mit den einfachen Elementen. Doch fragen wir näher, in welchem Sinne Erklärung (*λόγος*) zu faſſen ſei. Als Ausſprechen in Worten würde der Erklärung, das Wiſſen ſei richtige Vorſtellung, keine nähere Beſtimmung hinzukommen. Eben ſo wenig, wenn man Aufzählung der einzelnen

90) p. 200, c *ἆρ' οὖν ἡμῖν . . . καλῶς ὁ λόγος ἐπιπλήττει, καὶ ἐνδείκνυται ὅτι οὐκ ὀρθῶς φευδῆ δόξαν προτέραν ζητοῦμεν ἐπιστήμης, ἐκείνην ἀφέντες;*

91) p. 201, a.

92) p. 201, d *ἔφη δέ (τις) τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν, ἐπιστήμην εἶναι . . .* Socrat. *ἐγὼ γὰρ αὖ ἐδόκουν ἀκούειν τινῶν ὅτι τὰ μὲν πρῶτα οἱονπερεὶ στοιχεῖα . . λόγον οὐκ ἔχοι κτλ.* vgl. p. 202, c.

93) ſ. Schleiermacher in d. Einleit. z. Dial. vgl. Suſemihl's Bemerkungen gegen Hermann's u. Steinhart's Einwendungen S. 290 f.

94) p. 203, e. 205, d *οὐκοῦν εἰς ταὐτὸν ἐμπέπτωκεν ἡ συλλαβὴ εἶδος ἐκείνῳ, εἴπερ μέρη τε μὴ ἔχει καὶ μία ἐστὶν ἰδέα.*

Elemente darunter verſteht, oder auch Angabe des unterſcheidenden Merkmals. Denn Alles das gehört ſchon zur richtigen Vorſtellung[95]). Oder ſoll doch ein Wiſſen von dem unterſcheidenden Merkmale darunter verſtanden werden, ſo wird wiederum ein Wiſſen von einem einfachen Elemente vorausgeſetzt[96]). So ſchließt denn der Dialog mit der Erklärung, nicht was das Wiſſen ſei, ſondern nur was es nicht ſei, habe ſich ergeben.

Allerdings iſt die Behandlung der Frage nach dem Wiſſen in dieſem Dialog eine negative und kritiſche, und allerdings iſt, wie Plato ſelber mehrfach hervorhebt, ſchon viel gewonnen durch Beſtimmung deſſen, was das Wiſſen nicht ſei[97]). Dennoch kann ich nicht einräumen daß nur an ein Paar Stellen die Schranken der bloßen Negation durchbrochen ſeien, wie durch Hervorhebung des Guten und Schönen über den Bereich des Werdens, ſo wie der Allgemeingültigkeit der Mathematik, oder durch die in der Epiſode geltend gemachten Begriffe der Gerechtigkeit an ſich und der Erhebung über das Gebiet der Sinne vorausſetzenden wahren Weisheit und Tugend[98]). Vielmehr ſcheint mir im dritten Abſchnitte des Dialogs deutlich und beſtimmt angedeutet zu werden daß alles Wiſſen um ein Zuſammengeſetztes, wie es durchgängig in der Welt der Erſcheinungen ſtatt findet, vom Wiſſen um die zu Grunde liegenden einfachen Begriffe, d. h. Ideen, durchaus abhängig ſei.

II. Aber zum Wiſſen gehört außer der Gewißheit für das Subjekt, noch die Uebereinſtimmung mit einem entſprechenden Sein[99]). Daher denn die Frage nach dem Sein im Sophiſtes, in unmittelbarem Anſchluß an den Theaetetus, behandelt wird.

---

95) p. 108. b *ἔστιν ἄρα . . μετὰ λόγου ὀρθὴ δόξα, ἣν οὔπω δεῖ ἐπιστήμην καλεῖν.*

96) p. 209, c *περὶ τὴν διαφορότητα ἄρα καὶ ἡ ὀρθὴ δόξα ἂν εἴη ἑκάστου πέρι.* p. 210, a *καὶ παντάπασι γε εὖηθες, ζητούντων ἡμῶν ἐπιστήμην, δόξαν φάναι ὀρθὴν εἶναι μετ' ἐπιστήμης.* vgl. Anm. 90.

97) p. 187, a. c. e. 210, c. — vgl. Bonitz S. 312.

98) p. 157, b. — 169, a. — 175, c. — 176, c.

99) vgl. Bonitz, plat. Stud. in d. Sitzungsberichten ꝛc. XXXIII, 285.

Sokrates befragt den durch Theodorus eingeführten eleatiſchen Fremdling, nach den bei ihnen üblichen Bedeutungen der mannichfacher Verwechſelung ausgeſetzten Begriffe des Philoſophen, Staatsmannes und Sophiſten, und der Fremdling, der dann anſtatt des Sokrates die Unterredung leitet, geht mit dem Theaetetus in Erörterungen über das Weſen des Sophiſten ein, nachdem die Methode der Begriffsbeſtimmung, zur Vorbereitung auf die ſchwierigere Aufgabe durch Löſung einer leichteren [100]), an der Definition des Angelfiſchers zuvor geübt worden war. Den Begriff des Sophiſten ſucht man dann durch fortſchreitende Theilung des Gebietes der Kunſtthätigkeiten und demnächſt, zur Ergänzung, durch Nachweiſung des ſein Beſtreben von ähnlichen unterſcheidenden, d. h. charakteriſtiſchen, Merkmals zu beſtimmen [101]) und gelangt ſo zu dem Begriff eines Streitkünſtlers des Scheinwiſſens und der Täuſchung. Iſt alſo das ihm eigenthümliche Gebiet der Schein und das Nichtſein, ſo fragt ſich 2) — und damit geht die Unterſuchung von dem Außenwerk in das Innere ein, — a) wie das Nichtſeiende überhaupt denkbar ſei? Weder kann es Prädikat von irgend Etwas ſein, noch ihm irgend ein Prädikat beigelegt werden, auch nicht die Ein- oder Mehrzahl. Es läßt ſich überhaupt gar nicht in Wahrheit ausſprechen. Danach kann der Sophiſt nicht Künſtler nichtſeiender Trugbilder ſein; eben ſo wenig von Ebenbildern, die ihrem Gegenſtande gleich und doch dieſer Gegenſtand nicht ſein würden. Auch kann man nicht ſagen, daß er durch Trugbilder täuſche; denn dann müßte Nichtſeiendes für ſeiend, Seiendes für Nichtſeiendes gehalten werden; und doch kann das Nichtſeiende in keinerlei Verbindung mit dem Seienden ſtehn. Soll alſo irgend Etwas von Nichtſeiendem ausgeſagt werden und der Sophiſt mit dem Nichtſeienden verkehren können, ſo muß, im Gegenſatz gegen die Lehre

---

100) Soph. 218, c *περὶ τῶν τοιούτων δέδοκται πᾶσι καὶ πάλαι τὸ πρότερον ἐν σμικροῖς καὶ ῥᾴοσιν αὐτὰ δεῖν μελετᾶν* κτλ.

101) p. 221 sqq. — 231, a *τὸν δὲ ἀσφαλῆ δεῖ πάντων μάλιστα περὶ τὰς ὁμοιότητας ἀεὶ ποιεῖσθαι τὴν φυλακήν.*

des Parmenides, das Nichtſeiende in gewiſſem Sinne ſein, und das Seiende in gewiſſem Sinne nicht ſein [102]), und damit geht die Unterſuchung 3) auf den eigentlichen Gegenſtand des Dialogs, den Begriff des Seins über [103]). Wie alſo ſoll ſich's α) mit der Zahlbeſtimmung des Seienden verhalten? Die welche eine Zweiheit des Seienden annehmen, müſſen entweder unter dem Seienden etwas von den beiden Principien Verſchiedenes verſtehn und dann eine Dreiheit des Seienden zugeben, oder es einem der Principien oder auch beiden gleichſetzen, ſo daß nur von einem einzigen Seienden die Rede ſein könnte. (Daſſelbe muß ſich ergeben rückſichtlich der Annahme von mehr als zwei Principien) [104]). Eins und Seiendes aber iſt entweder von einander in der That verſchieden und dann eine Zweiheit des Seienden, oder blos der Name ein verſchiedener und dann eine leere Tautologie. Dem Seienden wird ferner auch Ganzheit beigelegt und ſo eine Mehrheit von Theilen vorausgeſetzt, mithin die Einheit nur als eine hinzukommende Affektion (*πάθος*) gefaßt [105]). Und doch muß die Ganzheit zu ſeinem Weſen gehören. Was b) die qualitative Beſtimmtheit des Seienden betrifft [106]), ſo wollen die Einen als ſolches nur das Körperliche anerkennen, die Andren halten das Seiende für dem Denken angehörige Begriffe und das Körperliche für ein nur Wer-

---

102) p. 237 sqq. 241, d *τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ διάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη.*

103) p. 242, c *εὐκόλως μοι δοκεῖ Παρμενίδης ἡμῖν διειλέχθαι καὶ πᾶς ὅστις πώποτε ἐπὶ κρίσιν ὥρμησε τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποιά ἐστιν.*

104) p. 243, c *τῶν μὲν τοίνυν πολλῶν πέρι καὶ μετὰ τοῦτο σκεψόμεθ', ἂν δόξῃ· περὶ δὲ τοῦ μεγίστου τε καὶ ἀρχηγοῦ πρῶτον νῦν σκεπτέον.*

105) p. 245, b *πεπονθός τε γὰρ τὸ ὂν ἓν εἶναί πως, οὐ ταυτὸν ὂν τῷ ἑνὶ φαίνεται, καὶ πλείονα δὴ τὰ πάντα ἑνὸς ἔσται.*

106) p. 345, e *τοὺς δὲ ἄλλως λέγοντας αὖ θεατέον, ἵν' ἐκ πάντων εἰδῶμεν ὅτι τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν εὐπορώτερον εἰπεῖν ὅ τί ποτ' ἔστιν.*

bendes, nicht Seiendes [107]). Erſtere müſſen doch die Wirklichkeit lebender Weſen und damit Seelen anerkennen, die gerecht oder ungerecht, verſtändig oder unverſtändig ſein können. Wollen ſie nun auch der Seele Körperlichkeit beimeſſen, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit müſſen ſie als ein Unkörperliches und nichts deſto weniger Seiendes anerkennen. Sie müſſen daher alles das als ein Seiendes gelten laſſen was die Kraft hat zu leiden und zu thun [108]). Die Freunde der Ideen dagegen ſtellen Werden und Sein einander ſchlechthin entgegen. Und doch muß dem Seienden in ſo fern ein Werden zugeſtanden werden, in wie fern es erkannt werden ſoll. Wie ſollte auch dem unbedingt Seienden Bewegung und Leben, Seele und Denken nicht einwohnen [109])? So wie aber dem Seienden Bewegung zuerkannt werden muß, ſo auch ſich ſelber gleich bleibende Ruhe. Ruhe und Bewegung jedoch ſind einander entgegengeſetzt; mithin kann das Seiende an ſich weder in Ruhe noch in Bewegung aufgehn [110]); dennoch muß was nicht ruht als bewegt und was nicht in Bewegung iſt, als ruhend geſetzt werden.

Zur Löſung dieſes ſcheinbaren Widerſpruchs geht die Unterſuchung 4) zur Erörterung der Gemeinſchaft der Begriffe über. Die Möglichkeit der Verbindung wird von der Behauptung eines

---

107) p. 246, a *διισχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα, ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι . . . τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται, νοητὰ ἅττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι· τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν.*

108) p. 247, e . . *τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.* vgl. p. 248, c.

109) p. 248, e *τί δαί . .; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι . ., ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι;*

110) p. 250, b *τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὂν ἐν τῇ ψυχῇ τιθεὶς, ὡς ὑπ' ἐκείνου τήν τε στάσιν καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην . . . κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἄρα τὸ ὂν οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται.*

ſchwachen Denkers (des Antiſthenes) geläugnet, Jedes ſei nur ſich ſelber gleich, könne daher nur von ſich ſelber ausgeſagt werden, — eine Behauptung, die durch die Folgerungen und durch ſich ſelber ſich widerlegt [111]). Eben ſo wenig können alle Begriffe, wie es eben kommt, unter einander verbunden werden; Ruhe ſchließt ja die Bewegung, Bewegung die Ruhe aus. Mithin laſſen nur gewiſſe Begriffe mit einander ſich verbinden, andre nicht. Ob oder wie weit, hat die Kunſt der Dialektik zu entſcheiden, der es obliegt die Gattung in ihre Arten zu theilen und dazu weder Daſſelbe als verſchieden zu ſetzen noch umgekehrt. So aber hat uns die Unterſuchung über den Sophiſten zu der über den Philoſophen geführt [112]). Die Gemeinſchaft der Begriffe ſoll dann rückſichtlich einiger der höchſten unterſucht werden. Ruhe und Bewegung ſind mit einander unvereinbar, das Seiende dagegen iſt mit jedem von beiden vereinbar, und jeder dieſer drei Begriffe iſt ſich ſelber gleich. Die auf dieſe Weiſe ſich geltend machenden Begriffe der Selbigkeit und Verſchiedenheit gehen in keinem der bisher betrachteten auf, auch nicht in dem des Seienden; denn fiele dieſes mit dem Begriffe der Selbigkeit zuſammen, ſo auch mit den als ſeiend geſetzten Begriffen der Ruhe und Bewegung; wenn mit dem der Verſchiedenheit, ſo würde alles Seiende relativ und Nichts an ſich ſeiend ſein. Die Verſchiedenheit eines Seienden von einem andren muß vielmehr auf Theilnahme an dem Begriff der Verſchiedenheit zurückgeführt werden [113]). Die Bewegung alſo, verſchieden von

---

111) p. 252, a . . *πάντες γὰρ οἵτοι τό γε εἶναι προσάπτουσιν, οἱ μὲν ὄντως κινεῖσθαι λέγοντες, οἱ δὲ ὄντως ἑστηκότα εἶναι κτλ.*

112) d. 253, c . . *καὶ κινδυνεύομεν ζητοῦντες τὸν σοφιστὴν πρότερον ἀνευρηκέναι τὸν φιλόσοφον . . τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήθ' ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι; e. ἀλλὰ μὴν τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλῳ δώσεις, ὡς ἐγῷμαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι.*

113) p. 255, c *ἓν ἕκαστον γὰρ ἕτερον εἶναι (φήσομεν) τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου.*

der Ruhe und ebenſo vom Seienden, iſt durch Theilnahme am Seienden; als ſich ſelber gleich, hat ſie Theil an der Selbigkeit, als verſchieden von der Ruhe, Theil an der Verſchiedenheit. So wird das Nichtſeiende auf den Unterſchied gegen ein andres Seiendes zurückgeführt und dadurch ſelbſt der Menge des Seienden eingereiht [114]). Wie ſorgfältig daher auch zu unterſuchen iſt, in welcher Rückſicht demſelben Seienden Entgegengeſetztes beizulegen ſei, — ohnmöglich kann jede Gemeinſchaft der Begriffe unter einander geläugnet werden [115]) ohne die Möglichkeit der Rede in Abrede zu ſtellen. Wie aber im Denken das Nichtſeiende als dem Seienden anhaftend ſich erwieſen hat, ſo muß es auch in der Rede und Vorſtellung [116]), die ja gleichfalls am Seienden Theil haben, ſich nachweiſen laſſen, wenn Irrthum begriffen werden ſoll. Die Ausſage (λόγος) ſetzt Verbindung eines Begriffs der Thätigkeit mit dem eines Subjekts derſelben, d. h. eines Zeitworts mit einem Nennworte, voraus [117]). Sofern nun Seiendes wie Nichtſeiendes als ſeiend einem Subjekte beigelegt werden kann, ſo iſt die Möglichkeit des Irrthums in der Rede nachgewieſen und damit zugleich

---

114) p. 256, e *ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὂν ἐπί τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη· κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ* κτλ. p. 258, d *ἡμεῖς δέ γε οὐ μόνον ὡς ἔστι τὰ μὴ ὄντα ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπέφηναμεθα· τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὐσίάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν.*

115) p. 259, e *καὶ γὰρ . . τό γε πᾶν ἀπὸ παντὸς ἐπιχειρεῖν ἀποχωρίζειν ἄλλως τε οὐκ ἐμμελὲς καὶ δὴ καὶ παντάπασιν ἀμούσου τινὸς καὶ ἀπαιδεύτου* (Antisthenes).

116) p. 160, a *τούτου γὰρ (τοῦ λόγου) στερηθέντες τὸ μὲν μέγιστον φιλοσοφίας ἂν στερηθεῖμεν* κτλ. c *τὸ γὰρ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν ἢ λέγειν, τοῦτ' ἔστί που τὸ ψεῦδος ἐν διανοίᾳ τε καὶ λόγοις γιγνόμενον.*

117) p. 261, c *ἔστι γὰρ ἡμῖν που τῶν τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων διττὸν γένος . . τὸ μὲν ὀνόματα, τὸ δὲ ῥήματα κληθέν.*

von neuem die Möglichkeit des Irrthums im Denken, als der inneren Rede, und in der Vorſtellung. Mithin iſt nun auch was als Bedingung einer Begriffsbeſtimmung des Sophiſten vorausgeſetzt werden mußte, gerechtfertigt, und die vorher verſuchte Definition kann ihren Abſchluß erhalten. Der Sophiſt übt die trugbildneriſche Kunſt ohne Wiſſen von dem was er nachbildet, und was ſonſt noch zu näherer Beſtimmung hinzukommt [118]).

So umſchließt alſo Anfang und Ende des Dialogs, als äußere Schale, wie Schleiermacher es ausdrückt, den inneren Kern, in welchem man nicht Anſtand nehmen kann, den eigentlichen Zweck deſſelben zu ſuchen. Doch darf auch die Schale keineswegs außer Acht gelaſſen werden; abgeſehn davon daß Plato wohl daran liegen mußte, den Begriff des Sophiſten in ſeinem Unterſchiede vom Philoſophen, ſcharf und beſtimmt zu faſſen, benutzt er hier, wie im Politikos, die ihm dabei ſich darbietende Gelegenheit, ſeine Methode der Begriffseintheilung anzuwenden und je durch Nachweiſung des eigenthümlichen Merkmals, als des eigentlichen Einheitspunktes des fraglichen Begriffs, zu ergänzen. Durch dieſe Ergänzung ward der Begriff des Sophiſten ſo beſtimmt, daß er nicht mehr, wie es in der Eintheilung begegnet war, mit dem ſeines Gegenbildes, des Philoſophen, zuſammenfallen konnte (p. 232, b). Die den vorangegangenen Eintheilungen eingeſtreuten Scherzworte [119]) möchten theils gegen ungeſchickte Handhabung derſelben gerichtet, theils hervorzuheben beſtimmt ſein, daß ſie ohne Auffindung des eigenthümlichen Merkmals des Begriffs, zu deſſen Beſtimmung ſie angewendet werden, ihr Ziel zu erreichen nicht vermögen. Ohngleich wichtiger aber und den eigentlichen Zweck des Dialogs in ſich enthaltend ſind die Unterſuchungen der Mittelſchicht deſſelben. Die vorangegangenen Erörterungen über den Sophiſten führen unmittelbar zu der Frage, wie iſt das Gebiet, innerhalb deſſen dieſer ſein Weſen treibt, das der Täuſchung und damit des

118) p. 264—68. Auf die hier von neuem geführte Methode der Eintheilungen gehen wir nicht weiter ein.

119) ſ. Bonitz S. 308 ff.

Nichtſeienden möglich? Und unmittelbar an die Nachweiſung der Undenkbarkeit eines unbedingt Nichtſeienden, knüpft ſich die Erörterung der Schwierigkeiten, welche die Begriffsbeſtimmung des Seienden mit ſich führt. Innerhalb der kritiſchen Erörterungen dieſes zweiten Hauptſtücks findet ſich die Ueberleitung zum dritten. Kann das Seiende weder im Sinne der älteren Phyſiologen, noch als das einige ſchlechthin einfache Sein der Eleaten gefaßt werden, läßt ſich's eben ſo wenig in die ſtarre, lebloſe Körperlichkeit (der Atome) auflöſen, ſo leiten die (megariſchen) Freunde der Ideen zu einer geeigneteren Faſſungsweiſe über. Daß eine unbeſchränkte Mehrheit des Seienden vorausgeſetzt werden müſſe, haben ſie anerkannt, aber indem ſie es in eleatiſcher Weiſe als das nur dem Denken Zugängliche ſetzen, befeſtigen ſie, gleich den Eleaten, eine unüberſteigbare Kluft zwiſchen ihm und der Welt der ſinnlichen Wahrnehmung; dieſe Kluft zu beſeitigen war eben die Aufgabe, welche Plato zu löſen hatte. Zwar daß irgendwie den Ideen eine Kraft einwohnen müſſe, wenn ſie auch nur denkbar ſein ſollten, ergab ſich ſchon aus der Kritik jener Lehre; aber wie ſollen ſie auf die ſinnlich wahrnehmbare Welt einwirken? Die Beantwortung dieſer Frage unternimmt das folgende Hauptſtück anzubahnen, und zwar zuerſt durch Nachweiſung der Ungereimtheiten, in welche die (antiſtheniſche) alle Gemeinſchaft der Begriffe aufhebende Behauptung, daß nur identiſche Urtheile möglich ſeien, verwickeln muß, und demnächſt durch kurze Beſeitigung der entgegengeſetzten Annahme, alle Begriffe ſeien ohne Unterſchied vereinbar mit einander. Da ergeben ſich denn als unvereinbar die Begriffe der Ruhe und Bewegung, aber beide als vereinbar mit dem Begriffe der Weſenheit, und die Annahme der Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit führt auf ein neues Begriffspaar, auf das der Identität und der Verſchiedenheit[120]), dem gleichwie den drei vorangegangenen Begriffen ſtillſchweigend Realität beigemeſſen wird. Damit ergibt ſich zugleich auch die Möglichkeit eines relativen Nichtſeins als An-

120) ſ. Bonitz S. 319 f. gegen Steinhart, der zwiſchen Verſtandesbegriffen und Ideen unterſcheidet.

dersſein. Hat aber Plato hier mehr als die Vereinbarkeit der Begriffe als ſolcher nachgewieſen? hat er nicht homonymiſch Ruhe und Bewegung als reine Begriffe und zugleich als der Welt der Sinnlichkeit angehörig geſetzt? und hat er nicht das nothwendige Subſtrat für dieſe, die nothwendige Vorausſetzung der Verſinnlichung der Ideen, gänzlich außer Acht gelaſſen? Wie er in letzterer Beziehung dieſe ſeine Theorie zu ergänzen geſucht hat, werden wir demnächſt ſehn.

Man kann nicht ſagen daß der Dialog, wie mehrere Ausleger behaupten, die Abſicht gehabt habe die Ideenlehre zu begründen [121]); die Ueberzeugung daß die Gegenſtände der ſinnlichen Wahrnehmung, ſofern ihnen in Folge ihrer Veränderungen entgegengeſetzte, einander ausſchließende Prädikate zukommen, dem Wiſſen unzugänglich ſeien und dieſes nur den ſich ſelber gleich bleibenden allgemeinen Begriffen zukomme, ſtand dem Verf., und vor ihm ſchon den Megarikern, feſt. Ebenſo betrachtet er die Begriffe (εἴδη, γένη) als nicht bloße Objekte des Denkens ſondern als ein an ſich Seiendes [122]). Vielmehr ſoll gezeigt werden, wie durch Nachweiſung der Vereinbarkeit der übrigen Begriffe oder Ideen mit dem des Seienden oder der Weſenheit, theils ein relativ Nichtſeiendes als Andersſein ſich feſtſtellen laſſe, theils daß Annahme einer Mehrheit von Urweſen oder Urſtoffen, wie ſie ſich bei den alten Phyſiologen fand, an dem Mangel einer Begriffsbeſtimmung des Seienden oder der Weſenheit geſcheitert ſei, theils wie innerhalb der reinen Begriffe ſelber, vermittelſt derer der Ruhe und Bewegung, ihre Beziehung auf die Welt der Veränderungen ſchon hervortrete. Es lag Plato'n augenſcheinlich daran mit den vorzüglichſten Theorien der früheren Philoſophie (ſelbſt auf die im Theaetetus widerlegte heraklitiſche Lehre ſieht er zurück), vorzüglich aber mit der des Euklides ſich auseinanderzuſetzen. Daß

121) ſ. Bonitz S. 322, der mit Recht S. 320 f. auch die Annahme beſtreitet, der Zweck des Dialogs ſei die Unterſcheidung der ächten und falſchen Dialektik.

122) vgl. Bonitz S. 319 f.

er einſah letzteres noch nicht hinlänglich erreicht zu haben, zeigen, wie geſagt, ſchon ſeine ſpäteren Verſuche ein von der Ideenwelt verſchiedenes Subſtrat für die Welt der Veränderungen zu finden.

So aber laufen die verſchiedenen Unterſuchungen des Dialogs, ſelbſt die der Schale, die Begriffsbeſtimmung des Sophiſten betreffenden, in der über die Gemeinſchaft der Begriffe zuſammen und finden in ihm ihren wenigſtens vorläufigen Abſchluß.

Iſt aber auch im Theaetetus auf einfache, ſich ſelber bewährende, über dem Gebiete der Vorſtellungen hinausliegende Begriffe als die Grund- und Angelpunkte des Wiſſens hingedeutet und ſind dieſe dann im Sophiſtes als das wahrhaft Seiende und irgendwie die Welt der Erſcheinungen Bedingende bezeichnet worden, — der Ueberzeugung zufolge daß allem wahrhaften Wiſſen ein Seiendes entſprechen und alles Seiende wißbar ſein müſſe —, ſo fehlt doch ein Dialog, worin nachgewieſen wäre, wie Plato, ſei es mit einem Schlage oder allmählig, zu ſeiner Ideenlehre gelangt ſei und worin er ihre Nothwendigkeit und ihre Tragweite näher begründet und feſtgeſtellt hätte. Wir müſſen daher das darüber zerſtreut in verſchiedenen Dialogen ſich Findende und vom Ariſtoteles Berichtete nachträglich zuſammenſtellen, um jene Lücke möglichſt auszufüllen, und werden damit zugleich zu näheren Beſtimmungen des Begriffs der Dialektik gelangen.

B. Die platoniſche Ideenlehre und Dialektik.

1. Warum ſchloß Plato Erkenntniß vom Gebiete nicht nur der ſinnlichen Wahrnehmung, ſondern auch der Vorſtellung aus [123])? Einerſeits weil auch innerhalb des letzteren ein Kriterium für Unterſcheidung des Falſchen vom Wahren ſich nicht finden könne, andrerſeits weil Erkenntniß Sichſelbergleichheit vorausſetze, dem in beſtändiger Veränderung begriffenen ſinnlich Warnehmbaren und Vorſtellbaren dagegen entgegengeſetzte Prädikate zukommen, ſelbſt dem vielen, d. h. zur Erſcheinung gelangenden Gerechten und Un-

123) Cratyl. 386, d. 439, c u. flgg. Anm.

gerechten, Schönen und Häßlichen [124]). Das ſich immer Gleichbleibende kann daher nur im Denken aufgefaßt werden, dem Veränderlichen dagegen entſpricht Wahrnehmung und Vorſtellung [125]). Erſt durch die Einſicht in die Nothwendigkeit kann Wiſſen im Unterſchiede von der Vorſtellung, ſelbſt der wahren, entſtehn [126]). So ſtellte er gleich den Eleaten, der ſinnlichen Wahrnehmung und der davon abhängigen Vorſtellung die Vernunfterkenntniß entgegen, und ebenſo dem Werden das Sein; denn was in der Erkenntniß ſich als wahr bewährt, dem muß auch ein reales Sein entſprechen, ſetzt er mit dem ganzen Alterthum voraus. Alles Werdende aber iſt ein Vielfaches und Getheiltes; es kann zu dem was es iſt, nur durch das der Geſammtheit Gemeinſame werden [127]) und der Zweck des Werdens nur im Sein oder der Weſenheit ſich finden [128]). Die Vorſtellung gehört dem Gebiete der Abbilder, dem Mittelgebiete zwiſchen Sein und Werden an; das Wiſſen um das Seiende dagegen dem Begriff [129]). So auf Sokrates zurückgehend unterſcheidet er ſich von ihm nur, indem er hervorhebt daß dem Begriffe nothwendig ein Seiendes entſprechen müſſe [130]). Dieſe realen Begriffe bezeichnet er als die Ideen, ein Wort, welches ſchon

---

124) Phaedo 74, b. 78, d. 103, b. Rep. V, 479, a. VI, 507, b. VII, 524, a.

125) Soph. 249, c *τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτὸ δοκεῖ σοι χωρὶς στάσεως γενέσθαι ποτ' ἄν*; Tim. 27, c. vgl. Phileb. 58, a.

126) Phileb. 59, a. Symp. 202, a. Rep. VI, 506, c. Meno 97, a. 98, a *ὥστε οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν (αἱ ὀρθαὶ δόξαι), ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ*. Das Wiſſen entſteht durch Belehrung, die richtige Vorſtellung durch Ueberredung, Tim. 51, e.

127) Parm. 132, a. Phaedo 74, a. vgl. Rep. X, 596, a. Phaedr. 238, a.

128) Phileb. 54, b *φημὶ δὴ ... ξύμπασαν γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης*.

129) Parm. Phaedo ll. ll. Rep. V, 474, c. Tim. 64, b. Arist. Metaph. I, 6. 987, b, 4.

130) vgl. Zeller S. 412. 417 f. Schon Ariſtoteles hebt die Zuſammengehörigkeit der ſokratiſchen mit der platoniſchen Lehre und jenen Unterſchied hervor. Metaph. I, 6.

bei Anaxagoras und Diogenes von Apollonia, wahrſcheinlich auch bei Demokrit, und ſpäter noch bei Ariſtoteles, Form und Geſtalt bedeutet. Euklides hatte ſich des Ausdrucks bereits in ähnlichem Sinne wie Plato bedient. Doch nennt letzterer ſie auch Arten oder Gattungen; denn dieſer verſchiedenen Ausdrücke bedient er ſich unterſchiedslos, in gleichem Sinne [131]).

Die Beweiſe für die Nothwendigkeit, Ideen als die ausſchließlichen Gegenſtände des wahren Wiſſens und zugleich als das dem Werden zu Grunde liegende Seiende vorauszuſetzen, ſcheint er in ſeinen mündlichen Vorträgen weiter entwickelt zu haben, da nicht wohl anzunehmen daß Ariſtoteles die Argumente, die er in der Metaphyſik berückſichtigt und in den Büchern von den Ideen weiter ausgeführt und beurtheilt hatte [132]), aus den zerſtreuten Angaben in den Dialogen zuſammengeſtellt haben ſollte, wenngleich ſie im Weſentlichen mit dieſen übereinkommen. So ſchließt er denn in folgender Weiſe: das wovon Wiſſenſchaft ſtatt findet, iſt, hat ein reales Sein; wißbar aber iſt nicht das unbegrenzte und beſtimmungsloſe Einzelne, ſondern nur das Beſtimmte (feſt Begrenzte) und dieſes von dem Einzelnen Geſonderte ſind die Ideen. Iſt ja auch Geſundheitslehre nicht Wiſſenſchaft dieſer beſonderen Geſundheit, ſondern der Geſundheit überhaupt. Nicht anders verhält ſichs mit der Geometrie. Das zu Grunde liegende an ſich Seiende, wie das an ſich Gleiche, an ſich Ermeßbare, ſind die Ideen. Auch erkennen wir denkend nicht das Vergängliche, ſondern das was bleibt, wenngleich das (darunter zu ſubſumirende) Einzelne und Wahrnehmbare bereits vergangen iſt; und dieſes wahrhaft Seiende iſt die Idee oder Art. Ebenſo bezieht ſich jede Wiſſenſchaft auf ein und daſſelbe Einige, ſetzt daher ein außerhalb des Wahrnehmbaren Ewiges als Muſterbild des in ihrem Gebiete Werdenden voraus, d. h. wiederum die Idee. Muß ja auch Dingen, die durch Gleichheit

131) ſ. Zeller 421, 1.

132) ſ. m. Abhandl. *de perditis Aristotelis libris de Ideis et de Bono* p. 14 sqq. u. m. Geſchichte II, 1. S. 227 f. vgl. Zellers platoniſche Studien 292 f.

der Prädikate einander ähnlich ſind, Theilnahme an Einem gemeinſamen Urbilde zukommen [133]). Die Ideen ſind daher das Beharrliche, Bleibende, im Gegenſatze gegen das Veränderliche ([127]), und die der Mehrheit der Merkmale der Arten und Gattungsbegriffe zu Grunde liegenden Einheiten (ἑνάδες, μονάδες) [134]); ſie ſind alſo das wahrhaft Seiende und darum das wahrhaft Wißbare; wogegen das Mittelgebiet zwiſchen Sein und Nichtſein, d. h. die Sinnenwelt, der bloßen Vorſtellung angehört. Fiele das Wiſſen mit der wahren Vorſtellung zuſammen, ſo würde nur ſein was wir durch den Körper, die Sinne, wahrnehmen. Wahres Sein können wir nur dem Unveränderlichen, daher Unſinnlichen, beilegen und es ausſchließlich im reinen Denken auffaſſen [135]). Es entſpricht der farb- und geſtaltloſen Weſenheit des Mythus im Phädrus. Die Sinnendinge werden in ihrer Vielheit und Veränderlichkeit zu dem was ſie ſind nur durch das ihnen Gemeinſame und dieſes, die Idee, kann nicht durch Reflexion auf das Einzelne, die Abbilder, zu unſrer Erkenntniß gelangen: daher die Zurückführung derſelben auf Wiedererinnerung des im intelligibelen Daſein Geſchauten [136]). Die Ideen werden daher als die ewigen Weſenheiten, als das wahrhaft Seiende und ſich Gleichbleibende, als das Anſich bezeichnet [137]) und die Wirklichkeit der Ideen läugnen, heißt die Mög-

133) Arist. Metaph. I, 9 u. dazu Alexand. u. Bonitz. vgl. beſonders Phaedo 74. Parm. 132.

134) Phileb. 15, a — ἓν, Parm. 132, c.

135) Tim. 51, b. Wahres Wiſſen kann nur vom εἰλικρινῶς ὄν ſtatt finden, Rep. V, 478, d, und dieſes nur mit der εἰλικρινὴς διάνοια aufgefaßt werden, Phaedo 66, a.

136) Parm. 135, b. 132, a. Phaedo 74, a. — Ueber die Lehre von der Wiedererinnerung ſ. außer Phaedrus (ob. S. 289 f.) Phaedo 72, e u. A., beſonders Meno p. 80, d sqq., wo zunächſt zur Widerlegung des ſophiſtiſchen Satzes, der Menſch vermöge ohnmöglich zu ſuchen weder was er wiſſe, noch was er nicht wiſſe, gezeigt wird, wie das Denken mathematiſche Sätze aus ſich ſelber erzeuge.

137) ἀΐδιοι οὐσίαι, τὸ ὄντως ὄν, καὶ ταὐτὸ ὄν, ὡσαύτως ὂν oder ἔχον — τὸ αὐτὸ ἕκαστον, τὸ αὐτὸ καθ' αὑτό. vgl. Anm. 135 u. 141. vgl. Zeller S. 420, 2 u. m. Handbuch S. 223.

lichkeit des Wiſſens aufheben, da ohne an ſich ſeiende Begriffe weder ein wahres Wiſſen noch ein wahres Sein ſtatt finden kann [138]). So ergab ſich ihm denn die Ueberzeugung von einer höheren der Welt der wechſelnden Erſcheinungen zu Grunde liegenden, aber nicht in ſie eingehenden Welt der Ideen.

2. Die Ideen ſind demnach das Beharrliche im Wechſel der Erſcheinungen, das ſich ſelber Gleiche, welches der Mannichfaltigkeit ähnlicher Dinge und Weſen als Grund ihrer Zuſammengehörigkeit vorauszuſetzen iſt, die ewigen Beſtimmtheiten wonach die Veränderungen der Dinge und unſer Wiſſen darum bedingt werden, zunächſt alſo das Allgemeine, oder die unveränderlichen Art- und Gattungsbegriffe, das dem vielen Gleichnamigen Gemeinſame [139]); jedoch nicht ausſchließlich das Allgemeine der Art- und Gattungsbegriffe, ſondern auch die die Beſtimmtheit der Beziehungen lenkenden Begriffe und Geſetze. Ob oder in welcher Weiſe Plato auch Ideen des Einzelweſen angenommen, iſt ſehr zweifelhaft [140]). Sie ſind ferner unkörperliche, unräumliche, unveränderliche, unſinnliche, für ſich beſtehende [141]) Weſenheiten, weder hypoſtaſirte Phantaſiebilder, noch der Sinnenwelt analoge Subſtanzen, noch blos ſubjektiv gültige Begriffe [142]). Ob oder wie Gedanken der Gottheit, darüber ſpäter. Von ihnen darf nur ausgeſchloſſen werden was blos als Maſſe oder als Theil eines Ganzen aufgefaßt wird, d. h. ſo lange die betreffende Beſtimmtheit noch nicht gefunden iſt; ſie zu finden beſtrebt ſoll man jedoch Nichts für geringfügig halten [143]).

---

138) Parm. 135, b.

139) das ἓν ἐπὶ πολλῶν, nach Aristotel. Metaph. I, 9. 990, b, 7. 991, 2. vgl. Plat. Rep. X, 596, a.

140) ſ. Zeller 422 f.

141) χωρισταί, Arist. Metaph. I, 9. 991, b, 3. vgl. XIII, 4. 1078, b, 30. 1079, a, 9. 22 u. a. St. — Plat. Symp. 211, a. Phaed. 78, d μονοειδές, αὐτὸ καθ' αὑτό. vgl. 100, b. Parm. 128, e sqq. Polit. VII, b εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθεὶς κτλ.

142) vgl. Zeller S. 425 ff.

143) Parm. 130, c. Nicht ganz richtig von Ebben, Platonic. idear. doctrina p. 14 erklärt.

3. Wie die platoniſche Ideenlehre aus den vorangegangenen Theorien ſich herausgebildet habe, ergibt ſich aus der im Theaetetus und Sophiſtes gegen dieſe gerichteten Polemik, und wird beſtätigt durch die Angaben des Ariſtoteles [144]). Dieſem zufolge, vertraut mit Kratylus und der heraklitiſchen Lehre, daß alles Sinnliche in ſtetem Fluſſe begriffen und kein Wiſſen davon möglich ſei, blieb er dieſer Anſicht auch in der Folge treu; zugleich aber wendete er ſich, im Anſchluß an Sokrates, den Begriffsbeſtimmungen zur Feſtellung des Allgemeinen zu, und überzeugte ſich, daß die allgemeinen Beſtimmungen nicht die in beſtändiger Veränderung begriffenen ſinnlichen Dinge zum Gegenſtande haben könnten. So nahm er dieſen zu Grunde liegende, aber von ihnen geſonderte Arten des Seienden an und nannte ſie Ideen, — Angaben die nach Maßgabe jener beiden Dialogen dahin zu ergänzen ſind, daß er in ihnen, den Ideen, das von den Eleaten und dem Euklides, nur in verſchiedener Weiſe der Zahl nach beſtimmte, wahrhaft Seiende fand; jedoch darin über beide hinausging, daß er die von ihnen befeſtigte Kluft zwiſchen den Ideen und der Sinnenwelt zu beſeitigen ſich vorſetzte. Wie weit die platoniſchen Ideen mit den pythagoriſchen Zahlen zuſammentrafen, kann ſich erſt ſpäter ergeben. Ariſtoteles ſcheint ſchon die Zurückführung jener auf dieſe im Sinne zu haben, wenn er ſagt, Plato ſcheine in den meiſten Punkten den Pythagoreern ſich angeſchloſſen zu haben.

4. Die Ideen ſollen dem Sophiſtes zufolge nicht als bewegungsloſe, auf die Welt der Veränderungen nicht einwirkende Begriffe gefaßt werden; ſie ſollen nicht ohne Geiſt und Vernunft ſein und werden als unſinnliche, nur aus ihren Wirkungen erkennbare Kräfte bezeichnet [145]). Worin alſo beſteht ihre Kauſalität? Zunächſt nicht in der der bloßen der Wirkſamkeit dienenden Mittel, ſondern in der Selbſtwirkſamkeit der Zweck- oder Endurſachen [146]).

144) Metaph. I, 6. vgl. XIII, 9. 1086, 35.

145) Soph. 247, e *τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.* 248, e (109). Phaedo 99, c *τὴν δὲ τοῦ οἷον βέλτιστα αὐτὰ* (d. Gewordene) *τεθῆναι δύναμιν.* vgl. Rep. V, 477, b.

146) Phaedo 95, e.

Wie aber ſollen ſie wirken, wie den unveränderlichen Weſenheiten Bewegung, Leben und Denken, dem Sophiſtes zufolge, zukommen, ohne daß ſie am Werden Theil nehmen? Freilich muß Plato den Begriff der Bewegung wohl im weiteren Sinne gefaßt und das Werden als eine untergeordnete Art derſelben betrachtet haben [147]). Die Schwierigkeiten, die der näheren Beſtimmung der Urſächlichkeit der Ideen entgegentreten, hat Plato ſelber im Eingange zu dem Dialog Parmenides ſehr beſtimmt hervorgehoben. Weder das Ganze der Idee noch ein Theil derſelben kann den Dingen einwohnen; erſteres nicht, weil ſie ſonſt ſich vervielfältigen müßten. Will man aber als Grund ein den Einzeldingen mit den Ideen Gemeinſames vorausſetzen, ſo kehrt jene Frage zurück; es bedarf eines der Idee und den Dingen Gemeinſamen, ins Unendliche hin. Auch als ein den Seelen eigenthümlicher Gedanke (νόημα), wodurch ſie das Mannichfaltige einheitlich zuſammenſchauten, läßt ſich die Idee nicht faſſen, weil ſonſt in Folge ihrer Realität alles durch ſie Aufgefaßte aus Gedanken beſtehen müßte. Oder betrachtet man die Dinge als Abbilder der Ideen, ſo wird man wiederum einen Grund der Verähnlichung, nithin von neuem ein Drittes annehmen müſſen, und zwar ins Unendliche hin. Wie ſollten wir auch die Ideen erkennen, die an ſich ſeiend, nicht in uns ſein können? und wie vermöchte die Gottheit das was nicht Idee iſt (uns und die Welt der Erſcheinungen) zu erkennen [148])? Daß die Löſung dieſer Schwierigkeiten, mag man die Ideen als wirkende Kräfte oder als Urbilder faſſen, Plato'n nicht hinreichend gelungen war, zeigen die darauf bezüglichen Einreden des Ariſtoteles [149]). Doch ſehen wir aus dem Dialog Parmenides, welchen Weg Plato zur Beſeitigung ſolcher Schwierigkeiten einſchlagen wollte.

5. Er empfiehlt dazu die dialektiſch-hypothetiſche Methode, d. h. Entwickelung der Folgen, welche aus der Vorausſetzung der Realität irgend eines Begriffs für ihn ſelber und ſein Gegentheil

147) Deutſchle in Jahns Jahrb. LXXI, 176. vgl. Zeller S. 440.
148) Parm. 131, a ff.
149) Metaph. I, 9 u. a. a. St.

ſich ergeben [150]), und wählt zu ſolcher Uebung den einfachſten Begriff des Eins, deſſen Sein und dann ſein Nichtſein geſetzt wird, und zwar je für ſich und in Beziehung auf ein Andres, um zu ermitteln, in welches Verhältniß in je einem der Fälle das Eins und das Andre oder Viele zu ſich ſelber und zu einander trete. In ähnlicher Weiſe ermahnt Parmenides mit den Begriffen der Ruhe und Bewegung, der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit zu verfahren [150]). Wird das Eins als ſchlechthin identiſch mit dem Sein gefaßt, ſo kann es weder als Ganzes noch als Theil, weder als in ſich noch in einem Andren ſeiend, weder als ruhend noch bewegt gedacht werden; es ergibt ſich als unbegrenzt und geſtaltlos, als Nichteins, als nicht vorſtellbar und nicht erkennbar u. ſ. w. [151]). Eine weitere Durchführung der im Sophiſtes gegen das einige, einfache Sein des Parmenides geltend gemachten Schlüſſe. Werden dagegen das Sein und das Eins als verſchiedene Beſtandtheile des Begriffs hervorgehoben, ſo ſtellt ſichs uns als ein ins Unendliche theilbares Ganze, als begrenzt und unbegrenzt, in ſich ſeiend und in einem Andren, als ruhend und bewegt dar; der Begriff wird dann für die Räumlichkeit und Zeitlichkeit zugänglich. Zugleich jedoch ſoll angedeutet werden, daß ſchon im zeitloſen Augenblick des Uebergangs das Eins als nicht behaftet mit den gegenſätzlichen Beſtimmungen zu denken ſei [152]). 2) fragt ſich, wie das Andre beſchaffen ſein müſſe, wenn das Eins ſei, und zwar a) wenn vom Eins verſchieden, ſeiner jedoch nicht gänzlich beraubt und b) wenn ihm entgegengeſetzt. Es ergibt ſich daß nur in ſeiner Bedingtheit durch das reale Eins oder die Idee, das Andre aus der ihm urſprünglich eigenthümlichen Unbeſtimmtheit zur Beſtimmtheit gelangen könne [153]). Setzen wir dagegen B) das Eins als nichtſeiend, ſo müſſen wir um es denkbar zu machen, ihm

150) Parm. 135, c.

151) ib. 137, c sqq.

152) ib. p. 142, b sqq. — Ueber das zuletzt Hervorgehobene ſ. p. 152, b.

153) ib. p. 157, b sqq.

doch wiederum Prädikate beilegen und zugleich um es als nichtseiend fest zu halten, ihm alle Prädikate entziehn[154]). Die Idee des Einen Seins ist daher nothwendig, aber als abstrakte alle Vielheit ausschließende Einheit gar nicht denkbar. Die Idee muß mithin eine die Vielheit einschließende, aber nicht gleich den sinnlichen Gegenständen in sie zerfallende Einheit sein, — ein Ergebniß, wodurch freilich die im ersten Theil des Dialogs gegen die Ideenlehre geltend gemachten Einwendungen keineswegs schon beseitigt werden.

Der Dialog Parmenides ist wohl zunächst als Ergänzung des Sophistes zu betrachten. Die eleatische Voraussetzung des schlechthinnigen Zusammenfallens des Eins mit dem Sein wird auch hier als undenkbar nachgewiesen, jedoch sofern keins der einander entgegengesetzten Prädikate ihm eignen könne und es mit dem unbegrenzten und gestaltlosen Nichtsein zusammenfalle; wogegen wenn Sein und Eins als relativ gesondert betrachtet werden, entgegengesetzte Prädikate ihm zukommen, gleichwie ja auch im Sophistes das Sein oder die Wesenheit an der Ruhe wie an der Bewegung Theil haben soll. Dagegen ergeben sich aus der Voraussetzung des Nichtseins des Eins schlechthinnige Widersprüche, zur Bezeichnung daß ohne das Eine Sein weder das Denken dieses Einen, noch das Sein des Vielen möglich sei, daß vielmehr das wahrhaft Seiende eine die Vielheit in sich befassende Einheit sein müsse. Wir finden im Parmenides daher weder direkte Entwickelung philosophischer Ergebnisse, noch blos formale Darstellung des dialektischen Verfahrens; er ist vielmehr bestimmt Ergebnisse auf indirektem Wege anzubahnen, indem durch die aus einer falschen Voraussetzung sich ergebenden falschen Folgerungen, jene selber aufgehoben wird[155]).

6. Schon hieraus ergibt sich daß Plato bestrebt sein mußte

154) p. 160, b sqq.

155) s. besonders Zellers Abhandlungen in d. platonischen Studien S. 159 ff. und in seiner Philosophie d. Griechen. 1ste Ausg. II, 346 ff. vgl. die zweite Ausgabe II, 415. 429. Die Abhandlungen enthalten zugleich eine Kritik der verschiedenen Auffassungsweisen des Parmenides, dieses schwierigsten

die Mannichfaltigkeit der Ideen als Theile eines einheitlich zuſammengehaltenen Ganzen aufzufaſſen. Er ſtellt daher, wie auch Ariſtoteles hervorhebt, der Wiſſenſchaft die Aufgabe zur Erreichung der Einſicht in das Syſtem der Ideen oder zur Annäherung daran von dem Beſonderen zu den allgemeinſten Principien ſich zu erheben und wiederum von dieſen zu jenen herabzuſteigen [156]). Doch ſind die Anfänge, die von der Anwendung dieſer zwiefachen Methode bei ihm ſich finden, zu wenig zuſammenhängend als daß wir auf ihre Erörterung hier weiter eingehn könnten. Als ſein Zielpunkt gibt ſichs auch dadurch zu erkennen daß er faſt immer nur von den Ideen in der Mehrzahl redet [157]). Wie er, wahrſcheinlich in ſeinen ſpäteren Jahren, in der pythagoriſchen Zahlenlehre ein Regulativ für ſyſtematiſche Entwickelung der Ideenwelt zu finden verſucht hat, werden wir demnächſt noch zu erörtern haben.

7. Das Organ für die Entwickelung der Ideen war ihm, wie wir bereits früher geſehn haben, die Dialektik. Sie iſt ihm die höchſte Gabe der Götter und das wahre Feuer des Prometheus, die Bedingung all und jeder wiſſenſchaftlichen Behandlung eines Gegenſtandes [158]) und fällt ihm auf die Weiſe faſt mit der Philoſophie zuſammen. Sie ſoll den Begriff frei von aller ſinnlichen Form und Vorausſetzung ergreifen und entwickeln [159]). Ihre Auf-

unter den platoniſchen Dialogen. Ariſtoteles wiederholt ohne Berückſichtigung deſſelben theilweiſe die in ihm hervorgehobenen Schwierigkeiten der Ideenlehre, eben weil er ſie durch den zweiten Theil nicht für gelöſt halten konnte. Mit meinem Freunde Ueberweg (a. a. O. S. 176 ff.) aus dem ariſtoteliſchen Stillſchweigen auf Unächtheit des Dialogs zu ſchließen, halte ich für ſehr mißlich, und noch mehr ſo die Annahme, er ſei von einem Akademiker zur Widerlegung der ariſtoteliſchen Kritik der Ideenlehre verfaßt worden.

156) Phileb. 16, c. Rep. VI, 510, b. vgl. VII, 531. Phaedo 101, d. Phaedr. 265, d. — Arist. Eth. Nic. I, 2. vgl. Ueberweg a. a. O. S. 73 ff.

157) Ritter in d. Göttinger gel. Anzeigen. 1840, 188. vgl. Zeller S. 441 ff.

158) Phileb. 16, c. 59, b. vgl. Rep. VII, 531, c. 534, c. VII, 521, d.

159) Rep. VI, 511, b. Phileb. 58, a.

gabe wird ſchon im Phädrus als eine ſolche bezeichnet, die einerſeits das Mannichfaltige auf einen Gattungsbegriff zurückzuführen und andrerſeits dieſen in ſeine Artbegriffe zu zerlegen habe (als *συναγωγὴ* und *διαίρεσις*) [160]). Erſteres wird auch wohl vorzugsweiſe als das Geſchäft des Dialektikers hervorgehoben [161]), und in ihm ſchließt Plato unmittelbar dem Sokrates ſich an, hebt jedoch beſtimmter hervor daß die Merkmale im Begriff zuſammenzufaſſen ſeien, wodurch er ſich von allen andren unterſcheide und wodurch das Weſen, das Gemeinſame, beſtimmt werde [162]). Dabei ſoll von dem Bekannten und Anerkannten ausgegangen und Vergleichung (Analogie) zu Hülfe genommen werden [163]). Die Eintheilung aber hat die natürliche Gliederung der Gattungsbegriffe nachzuweiſen, daher nach wirklichen Artunterſchieden, nicht nach bloßen Verſchiedenheiten zu theilen und keine Mittelglieder zu überſpringen [164]). Zunächſt, jedoch nicht ausſchließlich, wie Zeller annimmt [165]), ſoll die Begriffsbeſtimmung ihre Sicherung und Ergänzung in dem vorher nach dem Dialog Parmenides veranſchaulichten hypothetiſch-dialektiſchen Verfahren finden; dieſes vielmehr darüber hinaus durch vollſtändige Prüfung der Richtigkeit der Vorausſetzungen zur Ermittelung der Realität der Begriffe führen. Ob es ihm damit gelungen, müſſen wir demnächſt fragen. — Von den Principien des Widerſpruchs und zureichenden Grundes macht Plato durchgängig Anwendung, ohne in weitere Erörterung

160) Phaedr. 265, d. vgl. 261, e. 273, d. 277, b. Polit. 285, a. Phileb. 16, b. Soph. 253, b.

161) Rep. VII, 537, b. 531, e. 534, b. X, 596, a. vgl. Cratyl. 390, c. ſ. Zeller 390, 2 u. f.

162) Das *τί ἐστι*, im Unterſchiede vom *ὁποῖον*, Meno 71, b, oder die *οὐσία* im Unterſchiede von *πάθος* Eutyphr. 11, a. vgl. Theaet. 146, c. 208, d. Polit. 285, a.

163) Polit. 277, e und häufiger.

164) Phaedr. ob. S. 292. Möglichſt ſucht Plato dichotomiſch, oder wenn zwei Eintheilungsgründe ſich kreuzen (*κατὰ πλάτος καὶ κατὰ μῆκος* Soph. 206) eine Viertheilung zu gewinnen; ſ. über Plato's Methode der Eintheilung vorzüglich Zeller S. 395 ff.

165) S. 393 ff.

derſelben oder der Formen des Urtheils und des Schluſſes näher einzugehn.

8. Einerſeits liegen die Ideen über dem Gebiete der ſinnlichen Wahrnehmung hinaus, andrerſeits ſoll dieſe Stoff und Veranlaſſung gewähren uns zu jenen zu erheben. Daher der Verſuch Vermittelungen oder Mittelſtufen zwiſchen den Gebieten des ſinnlich Wahrnehmbaren und des rein Denkbaren nachzuweiſen. Die Sonderung von Erkenntniß und Vorſtellung wird in einer Viertheilung weiter durchgeführt. In erſterem Gebiete werden Auffaſſung von Bildern und von Objekten (εἰκασία und πίστις), in letzterem Wiſſen um Verhältniſſe, die zwar dem Denken angehören, jedoch der Veranſchaulichung durch ſinnliche Formen bedürfen, und das bis zu den letzten vorausſetzungsloſen Principien vordringende Wiſſen um die Objekte an ſich (διάνοια, νοῦς) unterſchieden. In den mündlichen Vorträgen ſcheint dieſe Viertheilung nähere Beſtimmung erhalten zu haben; wahrſcheinlich ihnen zufolge bezeichnet Ariſtoteles die vier Stufen als ſinnliche Wahrnehmung, Vorſtellung, Wiſſenſchaft und Geiſt [167]) (unmittelbares Ergreifen durch den Geiſt). Unter Auffaſſung von Bildern iſt danach wohl die durch ſubjektive Affektion (Empfindung) bedingte Wahrnehmung, unter Glauben, die objektiv-gültige oder für gültig gehaltene Erfahrung, unter vermittelndem Denken zunächſt, wenn nicht ausſchließlich, Mathematik als Vorſtufe zum unmittelbaren Ergreifen der Ideen, unter Geiſt dieſes ſelber zu verſtehn. Ob oder wie weit er in der Mathematik ſchon ein zur Sicherung der Erfahrung

166) Rep. VI, 500, d. VII, 533, e. vgl. Sympos. 210, e. 211, e. Tim. 37, b; in letzterer St. werden als Auffaſſungsweiſen des Sinnlichen und Veränderlichen δόξα und πίστις (vgl. p. 20, d), des Unveränderlichen und Intelligibelen νοῦς und ἐπιστήμη (oder ἀλήθεια, p. 29, c) angeführt. vgl. Zeller 407, 1.

167) Arist. de Anima I, 2. 404, b, 22 νοῦς, ἐπιστήμη, δόξα und αἴσθησις. vgl. Tim. (vorige Anm.). Daß in jener platon. St. die εἰκασία der αἴσθησις gleich zu ſetzen ſei, darauf deuten auch d. W. Rep. 510, e ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασιν εἰκόνες κτλ.

nothwendiges Regulativ erkannte, iſt nicht deutlich. Zunächſt betrachtet er ſie als die der Verſinnlichung noch bedürftige und von Vorausſetzungen ausgehende nothwendige Vorſtufe zum unmittelbaren Ergreifen der Ideen, und eben darum ſoll ſie reine Betrachtung der Zahlen, Größen u. ſ. w. ſein.

9. Die Zuſammengehörigkeit von Denken und Reden, Dialektik und Grammatik hoben ſchon der Phädrus und Sophiſtes hervor [168]; Plato mußte daher auch auf die bereits im ſokratiſchen Zeitalter angebahnten Unterſuchungen über den Urſprung und das Weſen der Sprache eingehn [169]. Nach einer der damals üblichen Annahmen, die von Kratylus im gleichnamigen Dialog vertreten wird, ſoll die Sprache Produkt der an die Natur der Dinge gebundenen menſchlichen Auffaſſung (φύσει), nach einer andren entweder ganz dem Belieben der Individuen überlaſſen ſein, oder auf Uebereinkunft zurückgeführt werden (θέσει) [170]. Die zweite Annahme wird als undenkbar verworfen [171], die erſtere in folgender Weiſe näher beſtimmt und begründet. Die Sprache iſt eine Nachbildung nicht der äußeren Erſcheinung, ſondern der inneren Weſenheit der Dinge. Die Unterſcheidung von Wahr und Falſch, Gut und Böſe beruht in der Sprache wie im Denken, auf der von unſrer Vorſtellung (φάντασμα) unabhängigen Weſenheit der Dinge an ſich und ihren Beziehungen zu einander. Es bedarf daher einerſeits der richtigen Beſtimmung der Bedeutung der Worte, andrerſeits ihres richtigen Gebrauchs, und dazu des Nomotheten und des Dialektikers. Sind nun die Worte urſprüngliche Bezeichnungen eines Gemeinſamen, der Gattungen, ſo muß die Benennung der Natur der Abſtammung entſprechen und Richtigkeit der Sprache ſetzt Richtigkeit ihrer Beſtandtheile voraus. Jedoch iſt auch der

168) ſ. ob. S. 293. 305.

169) ſ. Classen, de grammaticae graecae primordiis, Steinhart in Plato's Werken II, 535 ff. u. Zeller S. 400 ff.

170) Cratyl. 383, a. 428, e. 425, d u. ſ. w. vgl. zum Folgenden Deutſchle, die platoniſche Sprachphiloſophie.

171) Cratyl. 385, e sqq.

in der Sprache, beſonders in den Eigennamen, ſein Spiel treibende Zufall nicht außer Acht zu laſſen[172]) und es gründet ſich die Sprachbildung mehr auf Vorſtellung, als auf wahre Erkenntniß, wie durch Verſpottung abenteuerlicher Etymologien angedeutet wird, welche Herakliteer und theilweiſe auch Eleaten zur Stützung ihrer Theorien erſonnen hatten. Je nach der Beſchaffenheit der Vorſtellungen des Wortbildners wird das Wort ein mehr oder weniger treues Abbild der Weſenheit der Dinge und ihrer Verhältniſſe (428, e — 29, c). Auch im Gebrauch iſt Verwechſelung möglich (429, c — 431, c). Der Naturbeſtimmtheit kommt daher Uebereinkunft (ξυνθήκη) oder Sprachgebrauch (ἔθος) hinzu (434, c). Der Nomothet vom göttlichen Triebe geleitet, iſt gewiſſermaßen Urheber eines ungeſchriebenen Geſetzes. Eine gewiſſe Kenntniß der Gegenſtände muß der Sprache zu Grunde liegen, die jedoch wegen ihrer Unvollkommenheit nicht auf die Gottheit zurückzuführen iſt. Und Kenntniß der Worte ſchließt Kenntniß der Dinge noch nicht ein; vielmehr iſt die Weſenheit der Dinge nur aus ihr ſelber erkennbar, d. h. aus dem Allgemeinen, der Idee (438, c). Der Dialektiker hat daher über das Richtige oder Falſche in der Bedeutung der Worte und in ihrem Gebrauch zu entſcheiden (389, a sq.)

10. Den Trieb zur Philoſophie führt ſchon der Phädrus auf den Zeugungstrieb der Liebe zurück, der durch die Erinnerung an die glänzendſten der Ideen, die der Schönheit, angeregt, bei'm Anblick dieſſeitiger Abbilder in eine über den Bereich unſrer ſelbſtbeſtimmenden Thätigkeit hinausreichende Entzückung und Begeiſterung gerathe, die zur Bezeichnung ihres höheren Urſprungs Wahnſinn genannt wird. Sie treibt uns über die Nachbilder hinaus zur Belebung der Urbilder in uns ſelber und in Andren[173]). Dem Begriff der Liebe, als des Triebes zur Entwickelung unſres ganzen geiſtigen Lebens, widmet Plato noch zwei ausſchließlich ihm beſtimmte Dialoge; in dem erſteren, dem Lyſis, durch dialektiſche Erörterung unzureichender Beſtimmungen, die zurückgewieſen wer-

172) ib. 422, e ff. 430. — 434, b.

173) Phaedr. 244, a. 249, d ff. vgl. ob. S. 291 f.

den, und durch die Andeutung daß der wahre Gegenſtand der Liebe Das ſei was um ſeiner ſelbſt willen begehrt werde, und daß die welche in der Liebe zu ihm gegenſeitig ſich lieben, von Natur einander angehören [174]). Im Sympoſion dagegen wird das Weſen des Eros nach verſchiedenen Geſichtspunkten in ihnen entſprechenden Reden erörtert. Phädrus [175]) will zwar in ſeinem rhetoriſch gehaltenen Vortrage die Natur und Wirkungsweiſe des Eros ſchildern, lenkt jedoch ſogleich in die Bahn einer Lobrede ein, unterſcheidet nicht die kosmiſche in der Natur der Dinge wirkende Liebe von dem der menſchlichen Seele eigenthümlichen Triebe, und führt auch die Behauptung daß die Tugend Erzeugniß der Liebe ſei, nicht auf den wahren Grund, das Ergreifen des an ſich Wahren und Schönen zurück. Pauſanias [176]) hebt die Gegenſätze der wahren und falſchen, geiſtigen und ſinnlichen, Geſchlechts- und Knabenliebe hervor und zugleich gegen Phädrus, daß die Liebe nicht an ſich ſchon gut, ſondern ein Mittleres zwiſchen Gut und Boſe ſei, ohne jedoch die ſittlichen Begriffe über die Relativität hinaus zu heben. Eryximachus [177]) preiſt den kosmiſchen Eros als Vermittelung der phyſiſchen und pſychiſchen Natur, und veranſchaulicht daß die Liebe auf Ergänzung durch den Gegenſatz gerichtet ſei, ohne die zeugende, neu bildende Kraft der Liebe ins Auge zu faſſen. Ariſtophanes [178]). ergänzt die Rede des Eryximachus, indem er die ſchon in dieſer angedeutete Bedürftigkeit gegenſeitiger Ergänzung in der Form des Mythus, durch Hervorhebung der Geſchlechtsdifferenz und der Zer-

---

174) ſ. beſonders Lys. 216, e. 219, c. vgl. m. Hand. d. Geſch. d. gr.-röm. Phil. II, 1. 511 ff.

175) Symp. 178 sqq. 180, c *οὕτω δὴ ἔγωγέ φημι Ἔρωτα θεῶν . . κυριώτατον εἶναι εἰς ἀρετῆς καὶ εὐδαιμονίας κτῆσιν ἀνθρώποις καὶ ζῶσι καὶ τελευτήσασιν.*

176) p. 180, d.

177) p. 186, a. 187, c *τὴν δὲ ὁμολογίαν πᾶσι τούτοις (τοῖς διαφερομένοις), ὥσπερ ἐκεῖ ἡ ἰατρική, ἐνταῦθα ἡ μουσικὴ ἐντίθησι κτλ.*

178) p. 189. 191, *ο ἔστι δὴ οὖν ἐκ τόσου ὁ ἔρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεύς, καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην.*

ſplitterung der Gaben und Kräfte, auf die Liebe im engeren Sinne des Wortes anwendet. Agathon [179]) dringt darauf das Weſen des Eros zu beſtimmen, bevor man auf ſeine Wirkungen eingehe und faßt ihn nicht als kosmiſchen Naturgott, ſondern als eine der geiſtigen Potenzen des Olymp, als Vollender des Kosmos und Träger der ſittlichen Freiheit. Sokrates [180]) endlich hebt den dieſen verſchiedenen Reden gemeinſamen Mangel begrifflicher Verſtändigung hervor und faßt dann mit Berufung auf die von der weiſen Mantinäerin Diotima empfangene Belehrung, die Liebe als das Begehren zu erlangen und zu bewahren Das deſſen wir bedürftig, das Schöne und Gute, daher als ein Mittleres zwiſchen dem Sterblichen und Unſterblichen, d. h. als ein Dämoniſches, beſtimmt den Menſchen mit den Göttern zu verbinden, oder wie ſinnbildlich der hinzugefügte Mythus es veranſchaulicht, als den Sohn des Poros, eines Sohns der Metis, den er trunkenen Muthes mit der Penia erzeugt habe. Das Bewußtſein der Bedürftigkeit oder Armuth ſoll demnach den Trieb zum Erwerb erwecken und dieſer nur in der Metis, in der Erlangung der Güter des Geiſtes ſeine Befriedigung finden. Liebe fällt daher mit dem Verlangen zum Guten und damit zugleich zur Glückſeligkeit zuſammen; ſie will das Gute und will es immer beſitzen. Zunächſt iſt Liebe eine Zeu-

179) p. 194. 195, c *ἐν τοῖς μαλακωτάτοις τῶν ὄντων καὶ βαίνει καὶ οἰκεῖ· ἐν γὰρ ἤθεσι καὶ ψυχαῖς θεῶν καὶ ἀνθρώπων τὴν οἴκησιν ἵδρυται κτλ.* 197, b *πρὸ τοῦ δὲ . . . πολλὰ καὶ δεινὰ θεοῖς ἐγίγνετο, ὡς λέγεται, διὰ τὴν τῆς ἀνάγκης βασιλείαν· ἐπειδὴ δ' ὁ θεὸς οὗτος ἔφυ, ἐκ τοῦ ἐρᾶν τῶν καλῶν, πάντ' ἀγαθὰ γέγονε καὶ θεοῖς καὶ ἀνθρώποις.*

180) p. 198. 201, a *τὸ οὖ ἐνδεές ἐστι καὶ μὴ ἔχει τούτου ἐρᾶν (ἀνάγκη) . . ἐνδεὴς ἄρ' ἐστὶ καὶ οὐκ ἔχει ὁ Ἔρως κάλλος.* 203, e *σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν.* 206, a *καὶ οὐ μόνον εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ εἶναι (τὸ ἀγαθὸν αὐτοῖς ἐρῶσιν οἱ ἄνθρωποι.)* b. *ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν.* 207, a *ὅτι ἀειγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἡ γέννησις. ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὡμολογημένων κτλ.* vgl. Rep. III, 402 sqq.

gung im Schönen, dem Leibe und der Seele nach, und die Schönheit eine geburtshelfende Gottheit für die Erzeugung; das Streben nach dem Guten aber zugleich Streben nach dem Ewigen, nach der Unsterblichkeit. Von der Schönheit der einzelnen Leiber und Seelen angezogen, wird sie inne daß die Schönheit der Seelen weit herrlicher als die der Körper, und in der Verschiedenheit ihrer Träger ein und dieselbe sei, erzeugt im Streben nach Weisheit viele herrliche Gedanken und Reden, bis sie stufenweis höher hinaufsteigend von schönen Gestalten zu schönen Sitten und Handlungsweisen, von diesen zu den schönen Erkenntnissen, das ewige, überall ein und dasselbe, an sich Schöne erblickt, und der Liebende dadurch in Stand gesetzt wird statt der Abbilder der Tugend, wahre Tugend zu erzeugen und zu erziehen, und von den Göttern geliebt, unsterblich zu werden. So werden die verschiedenen Betrachtungsweisen der Liebe auf ihren wahren Mittelpunkt zurückgeführt.

11. Werfen wir einen Rückblick auf Plato's Ideenlehre, so weit sie bis jetzt entwickelt worden. Idee ist ihm zunächst der sich selber gleichbleibende Begriff, im Unterschiede von der im Wechsel verkehrenden Wahrnehmung und Vorstellung, das Allgemeine im Unterschiede von dem blos Gemeinsamen, und er die nothwendige Bedingung zur Unterscheidung der richtigen und falschen Vorstellung. So nahm er denn Ideen für all und jede unwandelbaren Bestimmtheiten an, die dem Wechsel zu Grunde lägen. Ihnen nämlich ein entsprechendes unwandelbares Sein vorauszusetzen, konnte er nicht Anstand nehmen (hatte ja auch Sokrates schon einen realen Inhalt seiner Begriffe anerkannt, ob. S. 224, 36), zumahl er sich überzeugt hielt, daß dem Wechsel der Dinge, gleichwie den Wahrnehmungen und Vorstellungen derselben, ein schlechthin Beharrliches zu Grunde liegen müsse. So wie er daher die Idee auch als das wahrhaft Seiende faßte (τὸ ὄντως ὄν), so setzte er auch eine Idee des Seins selber voraus und hielt sie für die allgemeinste. Der Unterschied zwischen dem Was und dem Sein, als reiner Position des Was, den erst Kant zur Bestimmtheit des Bewußtseins erhoben hat, konnte ihm noch nicht klar sein. Er ging in dieser Beziehung zunächst auf Parmenides zurück. Nur die nu-

merische Einheit des Seins konnte er nicht zugeben, da es als solches schlechthin bestimmungslos, ohne allen Inhalt, mit dem Nichtsein zusammenfalle; und darin traf er mit Euklides zusammen: nur wollte er, im Unterschiede von diesem, die Ideenwelt als Grund der Welt der Erscheinungen nachweisen, nicht beide Welten als einander durchaus fremd, völlig außer einander halten; hatte ja auch der Wechsel in der Welt der Erscheinungen zur Annahme ihnen zu Grunde liegender Ideen geführt. Und hier beginnen die Schwierigkeiten seiner Lehre, denen zu begegnen er vorzüglich im Sophistes und Parmenides bemüht ist. In der Dialektik glaubt er das dazu erforderliche Mittel gefunden zu haben. Er setzt unbedenklich Ideen der Ruhe und Bewegung voraus; muß ja auch diesen Begriffen ein Allgemeines oder Allgemeingültiges entsprechen. Soll aber ihnen wie all und jeder Idee Sein (Realität) zukommen, so ist damit die Theilnahme des Seins an der Bewegung wie an der Ruhe schon ausgesprochen. Doch eignet jedem dieser Begriffe ein Ansichsein, Sichselbergleichheit, und damit Verschiedenheit von den übrigen; mithin kommen jenen drei Begriffen oder Ideen noch die der Sichselbergleichheit und Verschiedenheit hinzu; und so gelangt Pl. denn zu der Behauptung das gesuchte Nichtsein bestehe im Andersein. Den Einwurf, hier den Ideen eingefügt zu haben was er doch als das Wechselnde, in der Bewegung Begriffene von ihnen ausdrücklich ausgeschlossen hatte, würde er etwa durch die Unterscheidung einer wechselnden und einer reinen Bewegung zu begegnen versucht haben [181]). Doch wollte man auch Ideen der Ruhe und Bewegung, wie des Eins, der Einerleiheit und Verschiedenheit zugeben, so hätte Plato im Sophistes immer nur Beziehungen derselben unter einander, nicht, wie er beabsichtigte, zu der Welt des Wechsels und der Veränderungen, nachgewiesen. Er legt jenen Ideen Kräfte (δυνάμεις), ja Seele und Vernunft bei (ob. Anm. 109), ohne zu erklären, wie solche den sich stets selber gleichen Wesenheiten eignen könnten, auch wenn der Begriff der Einfachheit bei ihm nicht als der der unbedingten Untheilbarkeit zu fassen sein

181) wie Deutschle annimmt, s. ob. Anm. 147.

möchte[182]). Wir dürfen es daher dem Ariſtoteles nicht verargen, oder für Mißverſtändniß der platoniſchen Lehre halten, wenn er in ſeiner Kritik der Urſächlichkeit der Ideen, ſolche außer dem Grundbegriff derſelben gelegene Hülfsbeſtimmungen, wie die von Kräften, außer Acht läßt und lediglich auf die mit demſelben vereinbarere und am häufigſten von Plato ihnen zugeeignete Urbildlichkeit derſelben ſein Augenmerk richtet. Auf die Annahme einer Immanenz der Ideen in der Welt der Erſcheinungen, als darin wirkender Kräfte, hat ja auch der Parmenides deutlich und beſtimmt genug verzichtet (ob. S. 315). Wie aber hat Plato in dieſem Dialog dem Begriff der Urbildlichkeit und der dadurch bedingten Urſächlichkeit der Ideen den Weg zu bahnen verſucht? Allerdings zeigt er, wie der Begriff der Einheit, als Grundtypus der Ideen, in ſeiner Abſtraktheit undenkbar ſei, und ebenſo daß das Andre, die Welt der Veränderungen, in gänzlicher Ablöſung von den Ideen, in eine weſenloſe chaotiſche Maſſe ſich auflöſe. Wie aber die Ideen auf jenes Andre einwirken, ihm Weſenheit ertheilen ſollen, ergibt ſich nicht aus den unermüdlich durchgeführten Schlußfolgerungen des Dialogs und würde ſich aus ihnen nicht ergeben haben, auch wenn ſie in Bezug auf andre Begriffe oder Ideen, wie die der Ruhe und Bewegung, durchgeführt wären. Die einzige Urſächlichkeit, die Plato den Ideen, ihrem urſprünglichen Begriffe zufolge, zuſchreiben konnte war die der Zweckbegriffe, wie er es auch im Phädon (Anm. 146) andeutet; das Wie ihrer Wirkſamkeit denkbar zu machen, bedurfte es der Annahme eines durch ſie nicht geſetzten und ihnen nicht inhaftenden Stoffes, ſo wie einer wahrhaft wirkenden, die Ideen im Stoffe verwirklichenden Urſache. Sehen wir wie Plato zu den hier erforderlichen Ergänzungen ſeiner Ideenlehre gelangt.

Daß Plato von ſeiner urſprünglichen Begriffsbeſtimmung der Ideen abwich, indem er in ihnen, als ſolchen, eine wirkende Ur-

182) So faßt Herbert die Ideen, zufolge ſolcher Ausdrücke wie ἀξύνθετον, μονοειδές (Phaedo 78 sq). Doch läßt ſich ihre unbedingte Einfachheit bei Ideen, wie die des Menſchen an ſich u. dgl. nicht feſthalten; vgl. Ueberweg a. a. O. S. 271.

ſächlichkeit nachzuweiſen verſuchte, haben zuerſt Herbart und haben nach ihm Strümpell und Bonitz gezeigt [183]). Nur möchte ich nicht annehmen, daß dieſer Verſuch eine Umbildung der Ideenlehre ſei, zu der Plato erſt ſpäter gekommen zu ſein ſcheine. Schwerlich dürfte ſich in ſeinen Schriften irgend eine Stelle nachweiſen laſſen, derzufolge er, etwa in der Weiſe der Megariker, Einwirkung der Ideen auf die Welt der Erſcheinungen nicht vorausgeſetzt hätte. Auch ſeine Beweisführung, wie wir ſie aus Ariſtoteles' Buch über die Ideen kennen, ſetzt dieſelbe voraus.

C. Dialektiſche Ableitung der Principien der Ethik und Dialektik.

1. Die Dialektik beabſichtigt nicht nur im Allgemeinen eine Wiſſenſchaftslehre zu begründen, ſondern in ihr auch die oberſten Principien für Ethik und Phyſik nachzuweiſen. In erſterer Beziehung durfte Plato nur den Begriff des Unbedingten entwickeln, wie die Wiſſenſchaftslehre ihn vorausſetzt, in der zweiten Rückſicht ein Subſtrat für die Welt der Erſcheinungen und damit eine Vermittelung zwiſchen ihr und der Ideenwelt nachzuweiſen verſuchen. Wundern wir uns nicht daß erſteres ihm ohngleich beſſer als letzteres gelungen iſt.

Zu vollſtändiger Erkenntniß der Ideen zu gelangen, betrachten wir je eine derſelben wiederum als bedingt durch die Geſammtheit der andren und verfolgen dieſe bis zu dem ſchlechthin Vorausſetzungsloſen, dem unbedingten Grund alles Bedingten. Das alle Vorausſetzung ausſchließende iſt die Idee des Guten, ſofern das Gute unbedingten Werth hat und allem Andren erſt ſeinen Werth verleiht. Durch ſie erhält auch der Begriff der Vernunftthätigkeit (φρόνησις) ſeine wahre Bedeutung und ſie iſt das End-

183) Herbart, de platonici systematis fundamento 1805, abgedruckt in ſ. ſämmtlichen W. XII, 61 ff. Strümpell, Geſch. d. Philoſophie der Griechen S. 124 ff. Bonitz, platoniſche Studien a. a. O. XXXIII, S. 325 ff.

ziel aller unſrer Beſtrebungen [184]), ſie aber auch der letzte Grund zugleich der Erkenntniß und der Wahrheit oder des Seins, der Vernunft und des Vernommenen, daher ſelber über dieſe Unterſchiede erhaben; denn wie die Sonne höher als Licht und Auge ſteht, ſo auch ſie höher als das Sein und das Wiſſen [185]). Wenngleich im Philebus, worauf dieſe Erörterungen in den Büchern vom Staate zurückweiſen, die Idee des Guten zunächſt nur als Ziel der menſchlichen Thätigkeit gefaßt wird [186]), ſo ſoll doch auch ihm zufolge die göttliche Vernunft nichts andres ſein als das Gute [187]); eine Sonderung der Idee des Guten von der Gottheit läßt ſich in den platoniſchen Dialogen nicht nachweiſen und auch nicht im Einklang mit ſeinen übrigen Lehren vorausſetzen. Iſt er ja überzeugt daß alle Entwickelung auf Verwirklichung des Guten gerichtet ſei. In ſeinen Vorträgen über das Gute hatte er im Rückgang auf die pythagoriſche Zahlenlehre, die Idee des Guten als das unbedingte Eins bezeichnet [188]). Wie er aber ihre Kauſalität und ihr

184) Plat. Rep. VII, 517, c *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι (ἐμοὶ φαίνεται), ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία κτλ.* VI, 505, a *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα.* An ihr wird auch b. *φρόνησις* ib. b gemeſſen.

185) Plat. Rep, VI, 508, d *τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ κτλ.* p. 509, b *καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.* vgl. VII, 517, c. (184).

186) Plat. Phileb. 11. 14, b u. f. w. 64, a *ἓν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθόν.* vgl. Rep. VI, 505, b. 506, b u. Zeller 449, 1.

187) Phileb. 22, c, vgl. über die verſchiedenen Auslegungen dieſer St. Zeller 550, 5. Auch im Timäus (34, a) muß der *ἀεὶ ὢν θεὸς* mit der Idee des Guten zuſammenzufallen. vgl. wiederum Zeller 451, 1.

188) Aristox. harm. El. II, 30 Meib. vgl. Arist. Metaph. XIV, 4.

Verhältniß zu den übrigen Ideen und zu der Welt der Veränderungen faßte, darüber werden wir uns erſt verſtändigen können, nachdem wir zu ermitteln verſucht, wie er das Subſtrat der Welt der Erſcheinungen faßt.

2. Zwar ſollte die nothwendige Zuſammengehörigkeit der wandelbaren Erſcheinungen mit den ewigen Ideen durch die Ohnmöglichkeit dialektiſch nachgewieſen werden dieſe ohne jene und umgekehrt im Denken feſtzuhalten, zugleich jedoch ward das Sinnlichwahrnehmbare als Theilbares, Vieles, entgegengeſetzten Beſtimmungen zugängliches, in ſtetem Wechſel begriffenes, den unwandelbaren Ideen entgegengeſetzt. Was aber iſt das der Welt der Veränderungen zu Grunde liegende, das in ſeiner Sonderung von den Ideen Nichtſeiende?

Plato unterſcheidet im Philebus drei Arten des Seienden, die Grenze, das Unbegrenzte und das aus beiden Gemiſchte, d. h. die Welt der Erſcheinungen [189]). Das Unendliche (*ἄπειρον*) wird als das zwiſchen Gegenſätzen auf- und abwogende, alle Grad- und Größenverhältniſſe zulaſſende, als unaufhörliches Werden und Vergehn bezeichnet (p. 24, c); die Grenze oder das Grenzartige (das *πέρας*, od. *περατοειδές*) ſoll Einheit und Vielheit zugleich habend, das unbewegt Seiende, die reinen Formen und Zahlen bezeichnen [190]). Dieſen beiden Principien wird die Urſache hinzugefügt und als das Eins bezeichnet, im Unterſchiede von dem Begrenzenden [191]), gleich-

---

1091, b, 13. XIII, 10. 1075, 34. I, 6 extr. und Ps. Alex. zu d. erſten St.

189) Phileb. 16, c. 23, c. 25, c. 26, c. 27, b. 30, a.

190) ib. 25, a *τούτων δὲ τἀναντία πάντα δεχόμενα, πρῶτον μὲν τὸ ἧσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἧσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅ τι περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον, ταῦτα ξύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν ταῦτο.* c *τὴν τοῦ ἧσου καὶ διπλασίου, καὶ ὁπόση παύει πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται.* vgl. p. 26, b.

191) p. 26, c *τέταρτον γένος . . εἰ σοι δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι*

wie ja auch in den Büchern vom Staate der Idee des Guten die Urſächlichkeit rückſichtlich des Seins wie des Erkennens beigelegt wird. Das Unbegrenzte oder Beſtimmungsloſe wird im Timäus die Maſſe genannt, aus der Alles geformt werde (ἐκμαγεῖον), eine unſichtbare, geſtaltloſe Weſenheit, die allen in ſtetem Fluſſe begriffenen Beſtimmtheiten (des Stoffes) als Bleibendes zu Grunde liege, die Amme des Werdens [192]), das Andre, in dem alles Werdende ſein müſſe, der Raum; auch wird ungeordnete Bewegung ihm beigelegt. Wie wenig Plato im Stande dieſes räthſelhafte Weſen oder Unweſen (des Ausdrucks ὕλη bedient er ſich noch nicht) [193]) begrifflich zu faſſen, war er ſich wohl bewußt; er nennt es das lediglich durch Vorſtellung und vernunftloſe Empfindung aufzufaſſende, auf unbegreifliche Weiſe des Vernünftigen theilhafte; kaum glaublich habe es auf unerklärliche Weiſe nur durch unächten Schluß am Seienden Theil, d. h. durch Analogieſchluß von der Beſchaffenheit der Erſcheinungen auf den Grund derſelben [194]). Er kann ihm nicht das den Ideen vorbehaltene Sein zugeſtehn und es doch auch nicht für das ſchlechthin undenkbare abſolute Nichtſeiende halten, daher weder annehmen daß es als ein der Welt der Ordnung vorangegangenes und ihm zu Grunde gelegenes Daſein

---

πάντα τὰ γιγνόμενα διά τιν' αἰτίαν γίγνεσθαι . . . τὸ δὲ ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον ὀρθῶς ἂν εἴη λεγόμενον ἕν.

192) Tim. 49, a *ὑπολητέον . . πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτό, οἷον τιθήνην.* p. 50, b *ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται.* d. *ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν, ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν.* p. 51, a *ἀνόρατον εἰδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ κτλ.*

193) vgl. Zeller S. 459, 3.

194) Ib. p. 52, b *τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν* (vgl. p. 49, a), *αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἅπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ, μόγις πιστόν κτλ.* vgl. p. 30, a. Polit. 273, b *τούτων δὲ αὐτῷ* (τῷ κόσμῳ) *τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως ξύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι.*

zu faſſen, noch daß es ein aus der Verwechſelung oder Vermiſchung der Ideen hervorgehender Schein ſei; denn legt er ihm auch Unkörperlichkeit bei, ſo führt er doch die Beziehungen zur Sinnenwelt auf die Beſchaffenheit des Körpers zurück. In ſeinen mündlichen Vorträgen hatte er es als das Unbegrenzte oder Große und Kleine, das einer ins Unbeſtimmte gehenden Vermehrung und Verminderung fähige bezeichnet [195]), Unbegrenztes jedoch nicht als Prädikat, ſondern als Subjekt [196]), und war ſo der Vorſtellung des Nichtſeienden ſo nahe als möglich gekommen. Nur ein abſolutes Nichtſein konnte er darunter nicht verſtehn. Zeller bezeichnet es (S. 469) als die bloße Form der Materialität. Iſt es nicht vielmehr das weder je für ſich Geweſene noch für ſich Seinkönnende, ſondern das nothwendig für die Welt der Veränderungen Vorauszuſetzende? — ein Begriff, den dann Ariſtoteles als Vermögen (*δύναμις*) zu größerer Deutlichkeit erhob. Auch Plato bezeichnet es als ein Nothwendiges (ſ. unten). Doch ſcheint er in ſeinen mündlichen Vorträgen einen Verſuch gemacht zu haben das Stoffartige, Erſcheinende, Zeitliche auf einen ihm mit den Ideen gemeinſamen Grund zurückzuführen, den der Mannichfaltigkeit und Theilbarkeit ſowohl der Ideen wie des Stoffartigen; aus ihm, und in dieſer Beziehung als unbedingte Zweiheit bezeichneten, ſollten die Idealzahlen durch unmittelbare Wirkſamkeit des Eins oder der Gottheit, das Sinnlichwahrnehmbare vermittelſt der Kauſalität der Ideen abgeleitet werden. Freilich konnte Plato die Abſicht nicht haben den Unterſchied des räumlich Unbegrenzten von der auch den Ideen eigenthümlichen Vielheit aufzuheben; er ſucht ihn vielmehr durch die verſchiedene Ableitungsweiſe aufrecht zu halten [197]).

---

195) Arist. Phys. III, 4. 203, 15. c. 6. 206, b, 27. IV, 2. 209, b, 33, I, 9. 192, 11, Metaph. I, 6. 987, b, 20. I, 7. 988, 25. III, 3. 998, b, 10. — Zu vergleichen das *μᾶλλον καὶ ἧττον* im Philebus (189).

196) Ar. Phys. III, 4. 203, 5.

197) Ar. Metaph. I, 6. 987, b, 18. 988, 7. XI, 2. 1060, b, 6. XIV. 1. 1087, b, 9. Phys. III, 4. 203, 8 *Πλάτων δὲ ἔχω μὲν οὐδὲν*

Dieſe ganze Vorſtellungsweiſe für unplatoniſch zu halten und auf Mißverſtändniß [198]) nicht blos des Ariſtoteles, ſondern auch der übrigen Platoniker, die auf derſelben unläugbar fortbauten [199]), zurückzuführen, kann ich mich nicht entſchließen. Allerdings konnte Plato auf die Weiſe weder den Zweck erreichen, den ſtoffartigen Grund der Welt der Erſcheinungen denkbar zu machen, noch auch eine Vermittelung zwiſchen dieſer und den ewigen unveränderlichen Ideen nachzuweiſen; der Verſuch zu beiden jedoch lag nahe und findet ſich eigentlich ſchon in den Dialogen, namentlich im Sophiſtes und Parmenides durch die Nachweiſung angebahnt, daß die Ideen eben ſo wenig denkbar ſeien ohne Theilnahme an der Seele und Bewegung, wie die Welt der Erſcheinungen ohne Theilnahme an den Ideen. Zu jenem Verſuch führte Plato die Ideen auf intelligibele Zahlen (*ἀριθμοὺς εἰδητικούς*) zurück [200]), wahrſcheinlich um auf dieſe Weiſe ihr Verhältniß der Abhängigkeit vom göttlichen Eins und ihre Abfolge und Zuſammengehörigkeit anſchaulich nachweiſen zu können, vielleicht auch wohl um durch Vermittelung der Mathematik die Einwirkung des ſchlechthin Beharrlichen auf das in beſtändigem Fluß begriffene Sinnliche, verhältnißmäßig dem Verſtändniß näher zu führen, oder, wie Zeller es faßt, um die Lücke ſeiner begrifflichen Entwickelung durch ſymboliſche Darſtellung aus-

---

εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ἰδέας, διὰ τὸ μηδέ που εἶναι αὐτάς, τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις εἶναι ... Πλάτων δὲ δύο τὰ ἄπειρα, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.

198) Wie Zeller in den platon. Studien S. 216 ff. und Philoſophie der Griechen II, 1. 474 ff.

199) Die Nachfolger Plato's bauen fort auf der ſchon vorhandenen Annahme, indem ſie nur geeignetere Ausdrücke für das den Ideen mit der Welt der Erſcheinungen gemeinſame Princip zu finden ſich bemühen, ſ. Ar. Metaph. XIV, 1. 1087, b, 4. Auch Eudemus (Eth. I, 8) u. Theophraſt (Metaph. 311. 322) berückſichtigen die Lehre als eine platoniſche.

200) Ar. Metaph. I, 6. 987, b, 20. c. 8 extr. c. 9. 991, b, 9. XIII, 6—9. XIV, 3. 4. Theophr. Metaph. 313. Die Idealzahlen werden auch *ἀριθμοὶ τῶν εἰδῶν*, *ἀριθμοὶ νοητοὶ* u. *πρῶτοι ἀρ.* genannt. Ueber das *πρότερον* und *ὕστερον* in ihnen ſ. Zeller 431 ff., 1.

zufüllen. Als konkrete je einmal wirkliche Weſenheiten ſollten die idealen Zahlen von den mathematiſchen, aus gleichartigen Einheiten beſtehenden und daher zuſammenzuzählenden (συμβλητοί) Zahlen ſich unterſcheiden. Jene ſollten aus ungleichen, konkret wirklichen, dieſe aus gleichen, weil nur abſtrakten, Einheiten beſtehn. Den Pythagoreern ſich anſchließend ſcheint auch Plato von ſeinen Idealzahlen eine ſchematiſche Anwendung gemacht zu haben. So führte er auf die 2, 3 und 4 einerſeits Linie, Fläche, Körper, andrerſeits Wiſſenſchaft, Vorſtellung und ſinnliche Wahrnehmung zurück, zur Bezeichnung der Zuſammengehörigkeit dieſer Beſtimmungen des Realen und Idealen [201]).

3. Ergänzung ſeiner Lehre vom Verhältniß der Ideen zur Welt der Erſcheinungen und Ausgleichung der darin ungelöſt gebliebenen Schwierigkeiten ſuchte und fand Plato in der Ueberzeugung von dem Allwalten der Gottheit. Letzter Grund wie der Ideen, ſo all und jeder Verwirklichung derſelben in der Welt der Erſcheinungen, war ihm die Gottheit, die er ſo fern ſie Grund des Seins und Erkennens, als Idee des Guten, in Bezug auf ſeine Idealzahlenlehre als unbedingtes Eins bezeichnete. Auf ſie wird die Vernunftthätigkeit zurückgeführt, ſie als Endpunkt aller Erkenntniß, als keiner weiteren Begründung fähig und bedürftig, als Endziel aller unſrer Beſtrebungen bezeichnet und vorausgeſetzt daß alle Naturentwickelung auf Verwirklichung des Guten gerichtet ſei [202]). Die ewigen Ideen konnte er nicht als von der Gottheit geſchaffen ſetzen, eben ſo wenig jedoch ſich begnügen dieſe als letzte Bedingung der begrifflichen Auffaſſung der Ideen und des Seins, oder letztere als in ihrem Umfange begriffen betrachten. Er ſcheint die Wirkſamkeit der Gottheit vielmehr darin geſetzt zu haben, durch die ihr einwohnende Vernunftthätigkeit die Ideen zu verwirklichen. Und ſo mochte er ſich überzeugt halten, die im Parmenides aufgewor-

---

201) Ar. de Anim. I, 2. 404, b, 18. Metaph. XIV, 3. 1090, b, 21.

202) Rep. VII, 517, b ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αἰτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία. vgl. Tim. 37, a.

sene Schwierigkeit gelöst zu haben, wenngleich Aristoteles sie von neuem als die vom dritten Menschen geltend macht. Auch die im Philebus (ob. Anm. 191) als viertes Princip hervorgehobene Ursache (αἰτία) glaube ich nach wie vor auf die Idee des Guten beziehen zu müssen, die Grenze dagegen auf die Ideen; daß diese zunächst auf die quantitativen Verhältnisse angewendet wird, erklärt sich aus dem Zusammenhang der St. und die Ursache wird ganz ähnlich wie die Idee des Guten bezeichnet (p. 28, c. 30, b). Will man den Plato rücksichtlich der Annahme eines solchen allwirkenden Princips des Widerspruchs mit seiner Ideenlehre zeihen, so möchte ich zu bedenken geben daß die Ewigkeit und Zweckursächlichkeit der Ideen, in je ihrer Sphäre unangetastet blieb. Die nachbleibenden Schwierigkeiten dürften nicht größer sein als diejenigen welche Leibnitz bei der Annahme einer Centralmonade ungelöst ließ.

Vermittelst der Ideen erheben wir uns begrifflich, abgesehn von aller konkreten Erfahrung, zur Idee der Gottheit, als der des schlechthin Unbedingten. Aber auch die Erfahrung führt vermittelst der ihr zu Grunde liegenden Begriffe zur Idee der Gottheit. Sie ergibt sich Plato'n im Philebus als die aus der Grenze (den Ideen) und dem Unbegrenzten die Welt der Erscheinungen auswirkende Ursächlichkeit [203]), und anderweitig als die letzte wahrhaft wirksame Ursache, im Unterschiede von den bedingten Ursächlichkeiten der Ideen, d. h. als die sich selber bewegende Vernunftthätigkeit oder als Weltgeist [204]); sie als zureichender Grund der harmonischen Weltordnung, d. h. als weltordnende, die ewigen Ideen in der Welt verwirklichende, nach Zwecken bildende Endursache. So hat er die Grundlinien der kosmologischen und physiko-theologischen Beweisführung, jedoch zunächst zur Abwehr des Unglaubens, in den Büchern von den Gesetzen hingestellt [205]). Er bezeich-

203) Phileb. 26, c. 30, a ff.

204) Tim. 28, c. 29, e. 34, a. 37, c. 41, a. Soph. 265, c. Phaedo 96, a.

205) Leg. X, 889, e sqq. vgl. XII, 966, d. 967, d.

net ſie als zwei Wege, die zum Gottesglauben führten, den einen auf den Grund der Bewegung zurückgehenden und dieſen in der ſich ſelber bewegenden Seele findenden, den andern von der harmoniſchen Weltordnung ausgehenden, und führt den Gottesglauben wiederum auf Verwandtſchaft der Seele mit der Gottheit zurück[206]).

Indem wir uns genöthigt ſehn alle ſinnlichen, räumlich zeitlichen Vorſtellungen, wie von den Ideen überhaupt, ſo von der Idee der Gottheit auszuſchließen[207]), bleibt uns ein Merkmal wodurch wir ſie poſitiv im Denken feſtzuſtellen und von den übrigen Ideen zu unterſcheiden vermögen, das des unbedingt Guten, aus dem ſich als abgeleitete Merkmale die der unwandelbaren Vollkommenheit, Seligkeit, Gerechtigkeit, Neidloſigkeit, Weisheit, Allwiſſenheit[208]) und der Allmacht, ſo weit ſie nicht in der ſich an den Stoff knüpfenden Nothwendigkeit ihre Schranken findet, ergeben[209]). Und obgleich wir die Idee der Gottheit nicht völlig zu durchdenken vermögen, iſt ſie das Gewiſſeſte in unſrer Erkenntniß. Als gut und vollkommen iſt die Gottheit auch im Stande das Große wie das Kleine vorſehend zu lenken und die Zweifel an der allwaltenden göttlichen Vorſehung haben ihren Grund lediglich darin daß man theils das Einzelne als Zweck, nicht als Theil des Ganzen auffaßt, theils nicht erwägt, wie die Seele ihr Wohl und Weh durch eigne Willensakte ſich bereitet[210]), theils nicht begreift, daß das Böſe der verneinende Gegenſatz des Guten und das Uebel die nothwendige Folge der Schranken des bedingten Daſeins iſt[211]). Wie aber die Welt eine einige iſt, ſo auch die Gottheit;

206) Leg. XII, 966, d. — X, 899, d.

207) Tim. 37, d. Rep. II, 377, d.

208) Rep. II, 380, c. — Phileb. 32, c. — Theaet. 176, c. Rep. II, 379, d. — de Legg. IV, 715, e. — Tim. 29, d. Phaedr. 247, a. Tim. 68, d.

209) Tim. 30, a. 46, b *κατὰ τὸ δυνατόν*. ib. 68, e. — Rep. VI, 505, a. Legg. XII, 966, c. Phaedr. 246, c. Rep. VII, 517, c.

210) Legg. X, 885, c. — ib. 903, b.

211) Theaet. 176, a. — Tim. 56, c. Polit. 269, c.

eine Mehrheit von Göttern ergibt ſich uns nur, indem wir die Ideen und Aeußerungs- oder Wirkungsweiſen der Gottheit als göttlich bezeichnen. So mag immerhin die Welt uns ein ſeliger, ſich ſelber genugſamer Gott, die Fixſterne, Wandelſterne u. ſ. w.[212]) mögen immerhin ewige göttliche Weſen uns heißen; auch die Götter des Volksglaubens als Denkmäler ehrwürdiger Ueberlieferung uns gelten[213]). Plato wollte nicht durch ſeine nur dem philoſophiſchen Denken zugänglichen Ueberzeugungen den alt hergebrachten Glauben aufheben, vielmehr fordert er, beſonders in den Büchern von den Geſetzen, gewiſſenhafte Aufrechthaltung des Kultus, der dem frommen Glauben zum Träger diene; nur ſittenverderbliche Verſinnlichung der Vorſtellungen von den Göttern bekämpft er[214]).

III. Die Grundlinien der platoniſchen Phyſik.

Im Timäus, dem einzigen der Naturlehre als ſolcher gewidmeten Dialog ſollen die Principien die bis dahin (in der Dialektik) als ruhend aufgefaßt waren, in ihrer Bewegung betrachtet werden. Er verhält ſich zu den vorzugsweiſe dialektiſchen Dialogen ähnlich wie der Kritias zu den Büchern vom Staate[215]); ſo daß die Phyſik, gleichwie die Ethik, aus der Dialektik abgeleitet, aber die Phyſik der Ethik nicht ſowohl in ihrer wiſſenſchaftlichen Begründung als in ihrer geſchichtlichen Betrachtung gleichgeſtellt wird. Auch kann die Phyſik nicht auf den Grad der Wiſſenſchaftlichkeit Anſpruch machen, welchen die Ethik zu erreichen hat. Von dem Wandelbaren, Abbildlichen handelnd vermag ſie nur zur Wahrſcheinlichkeit zu gelangen[216]). Sie wird als Erholung von der ernſten Erforſchung

212) Philob. 64, b. Tim. 34, b. 68, c. Polit. 274, a. — Tim. 40, b. Phaedr. 246 sq. Tim. 41, a. Legg. X, 886, d u. anderwärts.

213) Tim. 40, d. Phaedr. 229, c. Cratyl. 397, d. Epinom. 984, d.

214) Rep. II, 377, c sqq. u. anderw.

215) vgl. zu dieſem Abſchnitte vorzüglich H. Martin, Études sur le Timée de Platon. 1841. 2 vol. — Tim. 19, b. 27, a.

216) ib. 27, c. 29, b. 72, d. vgl. Philob. 59, a. Phaedr. 246, a. Legg. X, 897, d.

den begrifflichen, nicht zeitlichen, Zuſammenhang beſtimmte hielten [223]), ſo möchte es doch wohl unſrem Philoſophen mit der Annahme eines Weltanfangs, wenn auch nicht eines abſolut erſten, Ernſt geweſen ſein. Er faßt die Welt als die Beſtimmtheit des Daſeienden, mag er vorangegangene Weltbildungen für wahrſcheinlich gehalten haben oder nicht, und unterſcheidet davon das Werden als ewigen Grund der Welt.

Als der Vernunft theilhaftes Weſen mußte die Welt beſeelt ſein [224]). Wie Plato auch in ſeiner Phyſik nach einer Vermittelung zwiſchen der Welt der Ideen und der der Erſcheinungen ſich umſah, zeigt ſeine Konſtruktion der Weltſeele. Noch bevor die körperlichen Elemente geworden, heißt es in der halb mythiſch gehaltenen Konſtruktion derſelben, die Ariſtoteles augenſcheinlich zu wörtlich faßt [225]), miſchte der Weltbildner aus der untheilbaren, ſich ſelber gleichen Weſenheit und aus der körperlich theibaren eine dritte und fügte dieſer das Selbige und Andre hinzu [226]), theilte dann das Ganze nach den Grundzahlen der harmoniſchen Verhältniſſe und bildete aus dieſem Dritten vermittelſt einer Längentheilung die Kreiſe des Fixſternhimmels und der Planeten. Die ſich ſelber bewegende Seele iſt daher das Princip, wenn nicht aller Bewegung überhaupt, ſo doch aller geordneten und früher als alles Körperliche [227]). Auch könnte ja der Menſch nicht beſeelt und der Vernunft theilhaft ſein, wohnte nicht eine, aber allerdings vollkommne, Seele der Welt ein, als Urquell alles geiſtigen Lebens. Aus ihr müſſen alle beſonderen Seelen ſtammen, gleichwie die Be-

223) Ib. 52, d. — Arist. de Caelo I, 16. 279, b, 32 und dazu die griechiſchen Ausleger.

224) Ib. 30, b. 34, b. vgl. 37, a.

225) Ar. de Anima I, 2. 406, b, 29. — Priorität vindicirt der Seele vor dem Körper (Tim. 34, b) Plato auch an andren St., wie Legg. X, 891, e sqq.

226) Tim. 35, a. In der Auslegung dieſer ſchwierigen Stelle ſchließe ich mich Zellern 491, 1 f. an. vgl. 494 u. 495, 2.

227) Tim. 34, c. Legg. X, 891 sq. vgl. Phaedr. 245, c. Cratyl. 400, a.

ſtandtheile unſres Leibes dem Weltkörper entnommen ſein müſſen [228]). Kraft ihrer Miſchung aus der untheilbaren und theilbaren Weſenheit ſteht die Weltſeele in der Mitte zwiſchen den Sphären der Ideen und des Veränderlichen. Das Selbige und Andre wohnt ihr ein als Grund einerſeits der Gleichförmigkeit und des Wechſels in der Bewegung der Geſtirne, andrerſeits der Fähigkeit der Gleichſetzung und Unterſcheidung im Erkennen. Sofern die Weltſeele alle Maß- und Zahlverhältniſſe urſprünglich in ſich enthalten ſoll, wird ſie nach harmoniſchen Verhältniſſen, als Offenbarungen der unſichtbaren Zahlen und ihres Einklangs, getheilt [229]). Der Länge nach in zwei Hälften getheilt ſollen dieſe zu einem äußeren und inneren Kreiſe umgebogen werden, — dem des Selbigen und dem des Andren, deren erſterer die Sphäre der Fixſterne in ſich begreife, der zweite in die ſieben Planetenſphären zerfalle, ſo daß in der Ordnung und dem Umlauf der Geſtirne das Leben und die Harmonie der Weltſeele ſich offenbare, und ſie das Untheilbare und Theilbare, Gleiche und Verſchiedene erkenne, der wahren Erkenntniß wie der richtigen Vorſtellung theilhaft, deren erſtere vorzugsweiſe dem Fixſternkreiſe einwohne, letztere den Planetenkreiſen [230]). Ihr Erkennen wie ihre Bewegung wird durch die harmoniſchen Zahlen bedingt [231]).

2. Die Weltbildung geht dann von der Bildung der Elemente aus, nach zugleich phyſiſch-mathematiſcher und teleologiſcher Betrachtung. In letzterer Beziehung ſoll die Welt als ſichtbar und taſtbar der Erde und des Feuers bedürfen und beides der Vermittelung durch ein mit beiden in Proportion ſtehendes Drittes, welches

228) Phileb. 29, a sqq.

229) ſ. vor Allem Böckh, über die Bildung der Weltſeele im Timäus. Studien v. Daub und Kreuzer III, 34 ff. de metris Pindari 203 ff. Unterſuchungen über das kosmiſche Syſtems Platons. 1852. S. 18 f. vgl. Zeller 496 ff., von dem ich, wie geſagt, in der Erklärung der St. im Philebus abweichen muß.

230) Tim. 34, b. 36, b.

231) ib. 37, b. vgl. 39, c. 40, a.

um das Körperliche zu verbinden, wiederum in die Zweiheit der Luft und des Waſſers zerfalle, ſo daß das Feuer zur Luft ſich verhalte wie die Luft zum Waſſer, und die Luft zum Waſſer wie das Waſſer zur Erde [232]). In erſterer Beziehung nimmt Plato im Anſchluß an Philolaus an daß die Grundgeſtalt des Feuers der Tetraëder, die der Luft der Oktaëder, die des Waſſers der Ikoſaëder, die der Erde der Würfel ſei; der Dodekaëder aber, um den ſich die Kugel am leichteſten beſchreiben laſſe, ſoll der Weltkugel zu Grunde liegen [233]). Dieſe Körper führt er dann auf Flächen zurück und zwar auf Dreiecke, denen zweierlei rechtwinklige Dreiecke, ein gleichſchenkliches und ein ungleichſeitiges, zu Grunde liegen ſollen, unter letzteren als ſchönſtes dasjenige deſſen kleinere Seite halb ſo groß als die Hypotenuſe. Auch der Uebergang der Elemente in einander und die Größenunterſchiede der Elementarkörperchen wird auf dieſe Dreiecke und ihre Auflöſung zurückgeführt, ſo daß er letzte untheilbare Flächen vorausſetzt [234]). Jedes Element ſoll ferner ſeinen natürlichen Ort im Weltganzen haben und auf der Erde das Erdige, in der Feuerſphäre das Feuer als das ſchwerere erſcheinen [235]). Die Annahme eines leeren Raumes beſeitigt er durch die Vorausſetzung, der in ſich ſelber zurückgehende runde Umkreis des Weltalls preſſe die in ihm enthaltenen Körper zuſammen, und aus demſelben Druck leitet er die Zertheilung der Elemente und ihren Uebergang in einander ab [236]).

Die Geſtalt des Weltalls ſoll der vollkommenſten der körperlichen Formen, der Kugel, entſprechen, in ihrem Mittelpunkte die gleichfalls kugelförmige, an die den ganzen Himmel bewegende Welt-

---

232) ib. 31, b sqq. Ueber die Zweiheit der Mittelglieder ſ. außer Böckh und Martin, Zeller 511 f., 2.

233) Tim. 54, c sqq. vgl. Martin, sur le Timée de Platon II, 224 ff. u. Zeller S. 513 f., 5.

234) Tim. 53, c. 56, d ff. vgl. Ar. de Caelo III, 1. 299, b, 23 und an a. St.

235) Tim. 52, e. 57, c. vgl. Zeller S. 516 f., 4.

236) Tim. 58, a. 60, c. — 56, c sqq.

axe, ſelber unbeweglich, geballte Erde [237]) ſich finden, ihr zunächſt der Mond, dann die Sonne und die fünf übrigen Planeten, in nach harmoniſchen Verhältniſſen geordneten Abſtänden und alle von der einigen Sphäre des Fixſternhimmels umſchloſſen [238]). Der Fixſternhimmel, nimmt er an, drehe ſich in der Richtung des Aequa-

---

237) Tim. 40, b *γῆν δὲ τροφὸν μὲν ἡμετέραν, εἱλλομένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο κτλ.* Böckh hat ſchon in ſeiner früheren Abhandlung, commentatio de platonico systemate coelestium globorum ect. 1810, die oben angeführte Erklärung von *εἱλλομένην* oder *ἰλλομένην* nachgewieſen und neuerlich (1852) in ſeiner Schrift gegen Gruppe's kosmiſche Syſteme der Griechen, Berlin 1852, welcher die Lehre von der Bewegung der Erde um ihre Axe und um die Sonne auf Plato zurückführt, ſiegreich aufrecht gehalten; auch den Widerſpruch hervorgehoben, in den ſich Plato verwickelt haben würde, wenn er die Rotation der äußeren Himmelsſphäre, den Wechſel von Tag und Nacht darauf zurückführend, und zugleich Drehung der Erde um ihre Axe, als Grund der Aufeinanderfolge von Tag und Nacht, angenommen hätte. Wie aber kamen Ariſtoteles (de Caelo II, 13. 293, b, 30. vgl. c. 14, 296, 35) und andre Gleichzeitige, die er berückſichtigt, dazu, nicht nur jenen von Böckh hervorgehobenen Widerſpruch zu überſehn, denn das iſt ebenſo den Späteren begegnet, ſondern auch die platoniſchen Worte falſch auszulegen? George Grote, der berühmte Verfaſſer der griechiſchen Geſchichte, unternimmt in ſeiner Abhandlung, Platons Lehre von der Rotation der Erde u. ſ. w., Deutſch v. Holzamer, Prag 1861, zu zeigen, nach Plato's Lehre ſolle die Erde als Wächterinn der ſoliden Weltaxe und für die regelmäßige Rotation derſelben Sorge tragend, ſich mit ihr, nicht aber um ihre eigne Axe, ſich bewegen, ſo daß ſie den Tag und die Nacht nicht durch eine ihr eigenthümliche Kreisbewegung beſtimme, ſondern durch ihren fortgeſetzten Einfluß auf die kosmiſche Axe und durch dieſe wiederum auf die äußere Sternenſphäre; und jene Bewegung um die Weltaxe, habe Ariſtoteles berückſichtigt. Wobei freilich mir nicht klar iſt, wie nach platoniſcher Vorſtellung die Bewegung der Weltaxe durch die ihr in ihrer Mitte angeballte Erde habe regulirt werden ſollen. Die von Grote angeführten Stellen, Rep. X, 616, c. 617, a und Tim. 34, b, geben darüber keinen hinlänglichen Aufſchluß. Freilich iſt ja die ganze platoniſche Darſtellung durchaus mythiſch gehalten.

238) Tim. 36, c ff. 40, a.

tors von Ost nach West, in einem Tage um die Weltaxe, die Planetenkreise nähmen zwar an dieser Bewegung je einer in der seiner Entfernung (von der Erde) entsprechenden Schnelligkeit Theil, bewegten sich jedoch außerdem noch in der Ekliptik von West nach Ost [239]). Wenn alle Planetenkreise an derselben Stelle des Fixsternhimmels, von der sie ausgegangen, von neuem angelangt, soll das Weltjahr (zu 10,000 Sonnenjahren) sich schließen [240]) und die mit der Welt geschaffene Zeit als Dauer der Umläufe der Himmelskörper, in der Bewegung derselben ihren Grund haben [241]). Die Gestirne an Bewegung und Gestalt dem Weltall am nächsten, müssen wenngleich nicht ganz vollkommen, schließt Pl., die edelsten und vernünftigsten unter den geschaffenen Wesen sein, — gewordene Götter [242]), ihnen unter den sterblichen Wesen die Menschen am nächsten stehn, bestimmt die Bewegungen ihrer Seelen denen der Gestirne zu verähnlichen [243]), und um ihrer willen sollen die Pflanzen und Thiere geschaffen sein.

3. In den Grundlinien einer Physiologie des menschlichen Körpers wird ausführlich von der Empfindung und sinnlichen Wahrnehmung, den Farben, dem Athmungsproceß, der Zusammengehörigkeit der Organe und von Gesundheit und Krankheit gehandelt; letztere theils auf Uebermaß und Mangel, Versetzung und Entartung der vier Grundbestandtheile, theils auf Zersetzung und Mißbildung der besonderen Theile des Körpers, der Knochen, des Markes, Fleisches u. s. f. zurückgeführt, in der Gesundheitslehre vor Allem die Zusammengehörigkeit der geistigen und körperlichen Thätigkeiten und die Nothwendigkeit hervorgehoben, sie im Gleichgewicht mit einander zu halten und zu entwickeln.

---

239) p. 36, b ff. 38, b. vgl. Rep. X, 617, a. Legg. VII, 822, a. Epinom. 980 ff.

240) Tim. p. 42, d. vgl. 23, d. Rep. VII, 546, b. X, 725, a. c. X, 621, b. Phaedr. 248, c. e. 249, b.

241) Tim. 37, e sqq. 39, c.

242) Tim. 40, c. a θεοὶ ὁρατοὶ καὶ γενητοί. 38, c. 39, e. vgl. Legg. X, 886, d. 898, d. XII, 966, c. Cratyl. 395, c.

243) Tim. 47.

B.

Der Naturlehre ſchließt ſich ſchon bei Plato, wenn auch minder ausdrücklich als bei Ariſtoteles, die Seelenlehre unmittelbar an.

Während der Weltbildner in der mythiſchen Darſtellung des Timäus den gewordenen Göttern die Bildung der ſterblichen Weſen überläßt, behält er ſich vor den unſterblichen Theil der Seele und zwar aus demſelben Stoffe und in derſelben Miſchung wie die Weltſeele, nur minder rein, zu bereiten [244]). Gleich der Weltſeele iſt daher auch die menſchliche Seele nicht ſelber Idee, hat jedoch gleich jener Theil an der Idee und damit an der Unſterblichkeit [245]), ſo daß ſie gleichfalls als das ſich ſelber Bewegende gefaßt wird. Sie iſt dem Göttlichen, Intelligibelen und Einfachen (*μονοειδές*) am verwandteſten [246]). Aber durch eigne Schuld ihres Urzuſtandes verluſtig und verkörpert, ſoll ſie in einer Reihe von Verpuppungen oder Wanderungen durch Ueberwältigung der niederen Natur zu ihrem Urzuſtande zurückkehren [247]). Was im Timäus als Folge eines Weltgeſetzes dargeſtellt iſt, wird im Phädrus (p. 246) beſtimmter auf einen Abfall der Seele zurückgeführt, welcher darum ſchon urſprünglich, in ihrem Urzuſtande, die Vermögen zum ſinnlichen Daſein, Muth und Begierde, beigelegt werden, als Miturſachen des Abfalls. Nach dem Tode, je nach ihrem Verdienſte oder ihrer Schuld zum Himmel erhoben oder unter die Erde verſetzt, haben ſie nach einer Friſt von tauſend Jahren neue Lebensloose ſich zu wählen [248]). Die Verderbteſten werden in den

---

244) Tim. 41, b. c (τὸ) *θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τ' ἐν αὐτοῖς . . σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω· τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες κτλ.* vgl. 42, a. 59, b.

245) vgl. Phaedo 105, a. 106, d.

246) Rep. X, 611, b. Phaedo 80, b. Legg. X, 899, d.

247) Tim. 41, c. 90, b.

248) Rep. X, 613. vgl. Politic. 272, c. Phaedo 80, d. 109 ff., mit Abweichungen im Einzelnen Gorg. 523 ff.

Tartarus verſtoßen, während die Vollkommnen zur vollen Seligkeit gelangen. Hieran knüpft ſich auch die Vorſtellung von der Wiedererinnerung [249]).

Daß Plato hier nur Ahndungen im Gewande des Mythus ausſpricht, nicht feſtſtehende Ueberzeugungen, läßt er ſelber nicht unbezeichnet [250]); doch benutzt er ſie zur Veranſchaulichung ſeiner ſittlichen Lehren; auch knüpft er eine Beweisführung für Unſterblichkeit der Seele daran. Die Einzelſeelen ſind, der platoniſchen Lehre im Timäus zufolge, nicht Emanationen aus der Weltſeele, aber gleiches Weſens mit ihr: auch ihnen kommt, gleich der Weltſeele, Selbſtbewegung zu, aber weil ſie dort im Einklang mit der kosmologiſchen Theorie als zuſammengefügt aus verſchiedenen Beſtandtheilen dargeſtellt werden, ſollen ſie auch auflösbar ſein. Nur der edelſte Theil, der im Gehirn wohnende Geiſt, weil unmittelbar von dem höchſten Gott, dem Demiurg, ihr eingefügt, ſoll, obgleich der Möglichkeit der Auflöſung ausgeſetzt, durch den ſchlechthin guten Willen des Urhebers gegen Vernichtung geſichert ſein [251]). Im Gegenſatz gegen die Sinnenwelt iſt die Seele einfach und ſich ſelber gleich; daher das Daſein derſelben vor der Verkörperung, ihre Präexiſtenz. Was in dieſer Beziehung in andren Dialogen kurz hervorgehoben wird, unternimmt der Phädo in ausführlicher Beweisführung nachzuweiſen und zu ergänzen. Der Eingang dazu gleicht den ſcheinbaren Widerſpruch aus, daß der Philoſoph der Ablöſung von der Hemmung des Leibes freudig entgegen ſehe und dennoch in ihm verharre ſo lange es den Göttern gefalle, in der Ueberzeugung daß was von ihnen uns beſchieden werde, für uns das Beſte ſei [252]). Zunächſt wird dann in Bezug auf das von Kebes geäußerte Bedenken gegen die Unſterblichkeit der Seele, ſofern

249) Phaedr. 248, b. Meno 81, a. Phaedo 72, a. vgl. Tim. 41, c.

250) Gorg. 523, a. 527, a. Phaedo l. l.

251) Tim. 41, a *ἃ δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα, ἐμοῦ γ' ἐθέλοντος. τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον λύειν ἐθέλειν κακοῦ.*

252) Phaedo 64, b. 67, d. — 61, c. 62, b.

ſie vielleicht durch Auflöſung in ihre Theile vergehn werde (69, e) geltend gemacht, daß ja im Werden ein ſteter Uebergang von einem Gegenſatz in den andren ſtatt finde [253]). Dann 2) hervorgehoben daß Erkenntniß Wiedererinnerung und dieſe ein vorangegangenes Daſein vorausſetze [254]); 3) zu völliger Beſeitigung jener Beſorgniß aus der Verwandtſchaft der Seele, d. h. des entſinnlichten Geiſtes, mit den Ideen, ſofern ſie das Ewige, Reine zu faſſen vermöge, ihre Theilnahme an dem Unveränderlichen und daß ſie nicht zuſammengeſetzt ſei, gefolgert [255]). Demnächſt wird 4) die Einrede des Simmias, auch der Einklang ſei ein Unſinnliches und ſo vielleicht wohl die Seele Einklang in der Miſchung der körperlichen Beſtandtheile, durch Erinnerung an die zugeſtandene Annahme der Wiedererinnerung, mithin der Präexiſtenz, ſowie an die Abhängigkeit des Einklangs von den Beſtandtheilen des Zuſammengeſetzten, an die auf die Seele nicht anwendbaren Gradverſchiedenheiten und den durch ſolche Annahme gefährdeten Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen, endlich durch die thatſächlich nachweisliche Herrſchaft der Seele über den Körper, beſeitigt [256]). Kebes' Einwendung aber daß wenn auch die Seele den Körper überdaure, ſich's doch frage ob ſie ewig und irgendwo ſein werde, führt 5) auf den rein vom Begriff der Seele ausgehenden Beweis [257]), mit der Andeutung, daß ſie als Lebensprincip immer wiederum mit einem neuen

253) ib. 72, b. vgl. 70, d. 71, a.

254) 75, c. e. 73, c. 76.

255) 78, c *εἰ δέ τι τυγχάνει ὂν ἀξύνθετον, τούτῳ μόνῳ προσήκει μὴ πάσχειν ταῦτα* (*τὸ διαιρεθῆναι*). 80, b *ἆρ' οὐχὶ . . ψυχῇ τὸ παράπαν* (*ἔστι*) *ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου;* Rep. X, 611, b wird umgekehrt von der Ewigkeit der Seele auf ihre Einfachheit geſchloſſen. vgl. Legg. X, 904, a. 898, d.

256) 85, e sqq.

257) 95, d. 100 sqq. 103, b *τότε μὲν . . ἐλέγετο ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι, νῦν δὲ ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο.* p. 105, d *οὐκοῦν ἡ ψυχὴ τὸ ἐναντίον ᾧ αὐτὴ ἐπιφέρει ἀεί, οὐ μή ποτε δέξηται.* Rep. I, 353, d *τί δ' αὐ τὸ ζῆν; ψυχῆς φήσομεν ἔργον εἶναι; μάλιστα γε.* vgl. Cratyl. 399, d.

Körper ſich verbinden werde. In ähnlicher Weiſe wird in den Büchern vom Staate geſchloſſen daß jedes Ding an dem ihm eigenthümlichen Verderbniß zu Grunde gehe, das Böſe aber die Lebenskraft nicht aufhebe [258]). Wie ſchwer auch in den vorher berührten Darſtellungen die wiſſenſchaftlichen Lehren als Kern aus der mythiſch gehaltenen Schale auszulöſen, — unzweifelhaft ſtand Plato'n die Ueberzeugung von der Fortdauer der perſönlichen ſich ſelber bewußten Seele, und zwar in Beziehung auf das Vorher wie auf das Nachher des zeitlichen Zuſtandes feſt [259]), und damit zugleich die Sonderung des Geiſtes von ſeiner ſinnlichen Umkleidung.

Sehr zu bemerken allerdings daß Plato im Dialog Phaedo auf den im Phaedrus von der Selbſtbewegung der Seele hergenommenen Beweis für die Ewigkeit der Seele nicht zurückkommt, wiewohl er noch im Timäus ihn rückſichtlich der Weltſeele geltend macht. Sind wir etwa berechtigt anzunehmen, er habe ihn ſpäter gänzlich zurückgenommen und der Phaedo müſſe daher ſpäter als ſelbſt der Timäus abgefaßt ſein, zumahl in dieſem die Gewährleiſtung für die ewige Fortdauer der Seele auf die unwandelbare Güte Gottes zurückgeführt wird [260])? Ich glaube nicht; der Begriff des Sichſelberbewegens iſt in dem des Lebens, als unabtrennbaren Merkmals vom Begriff der Seele, mit einbefaßt, und wohl begreiflich wie Pl. der ganzen Argumentation des Phaedo gemäß, an die Stelle des allgemeinen Begriffs den konkreteren ſetzt [261]). Eben ſo begreiflich ſcheint mir daß an die Stelle der für Unſterblichkeit des Geiſtes im Phaedo geltend gemachten Gemeinſchaft deſ-

---

258) Rep. X, 608, d sqq.

259) Phaedo 70, b *ἀλλὰ τοῦτο δή ἴσως οὐκ ὀλίγης παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως, ὡς ἔστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καί τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν.* vgl. 77, d.

260) So nimmt Uebeweg an, a. a. O. S. 281 ff.

261) Auch in den Büchern von den Geſetzen, die doch unbezweifelt ſpäteren Urſprungs ſind, wird die Lehre von der Selbſtbewegung der Seele noch feſtgehalten, ſ. X, 896, e.

ſelben mit den Ideen, im Timäus die Berufung auf die unwandelbare Güte Deſſen tritt, der unmittelbar den Geiſt der Seele eingefügt haben ſoll; letzteres entſpricht vollkommen dem kosmogoniſchen Inhalt dieſes Dialogs, der dem Phaedo fremd iſt. Bedingtheit der Seele oder des Geiſtes ſetzt der eine wie der andre Dialog voraus, nur der eine, ſeiner metaphyſiſchen oder dialektiſchen Richtung gemäß, Bedingtheit von den Ideen, der andre vom letzten unbedingten Princip. Ja, man möchte annehmen können, daß letzterer Beweis im Phaedo vorbehalten ſei und ihn zu entwickeln Plato unterlaſſen habe, um nicht über ſein nächſtes Ziel hinausgeführt zu werden. Die Ueberzeugung daß die Seele von der Gottheit gänzlich abhängig ſei, ſpricht ſich in der Schlußfolgerung gegen den Selbſtmord deutlich genug aus[262]), mag Phaedo vor oder nach dem Timäus verfaßt ſein. Warum mir erſteres wahrſcheinlicher als letzteres zu ſein ſcheint, muß ich hier unerörtert laſſen.

2. Bei der ſcharfen Sonderung von Sinn und Geiſt, Wahrnehmung und Erkenntniß, vernünftigen und vernunftloſen, unſterblichen und ſterblichen Seelenleben, mußte Plato nach einer Vermittelung ſich umſehn. Rückſichtlich der Erkeuntniß hatte ſich die Vorſtellung als ein Mittleres zwiſchen ihr und der Wahrnehmung geltend gemacht, und er ſcheint geneigt geweſen zu ſein ſie auf Bilder der Gegenſtände zurückzuführen, die auf der glatten und glänzenden Fläche der Leber ſich abſpiegeln ſollten[263]). Als das Mittlere zwiſchen ſinnlicher Begehrung und Vernunft betrachtete er das Zornmuthige (θυμός). Mit Vorbehalt tieferer Begründung[264]),

---

262) Phaedo 62, b. Auch das der Seele im Phädo beigelegte ἀξύνθετον wird in ſolcher Weiſe als Gegenſatz gegen körperliche Zuſammenſetzung gefaßt und das daraus gefolgerte ἀδιάλυτον durch d. W. ἢ ἔγγυς τι τούτου (255) ſo näher beſtimmt, daß es ganz wohl vereinbar mit der Zurückführung auf den göttlichen Willen iſt.

263) Tim. 71, a.

264) Rep. IV, 435, d. Plato's nächſter Zweck iſt hier die Zurückführung ſeiner Dreitheilung der Stände auf dieſe pſychologiſche Dreitheilung, ib. b. vgl. IX, 572, b. 577, d. 580, d und Schleiermachers Anm. S. 601.

macht er für dieſe Dreitheilung geltend, daß nicht ein und daſſelbe Seelenweſen ſo verſchiedene Funktionen, wie die dieſem Vermögen entſprechenden verrichten könne, da es ſonſt Entgegengeſetztes thun und leiden, ſich zugleich über das Begehren ereifern und begehren müſſe [265]). Ferner daß hier nicht von Art- und Gradbeſtimmungen, ſondern nur von Gattungsbegriffen die Rede ſein könne; auch jede derſelben durch ein beſonderes körperliches Organ wirke, oder darin ſeinen Sitz habe: der denkende oder vernünftige Theil (λόγος, λογιστικόν) im Kopfe, der Muth in der Bruſt und zunächſt im Herzen, die Begierde im Unterleibe [266]). Das Begehrliche bezeichnet er als das ſchlechtere oder weibliche Seelenweſen und führt Genuß- und Gewinnſucht darauf zurück; auf das Männliche, Eiferartige dagegen Tapferkeit und Furcht, Liebe und Hoffnung, Herrſch-, Ruhm- und Streitſucht [267]). Das Begehrliche iſt ihm daher ein Leidendes, das Zornmuthige ein Thätiges [268]), und letzteres dem Vernünftigen verwandt, jedoch der Ichheit und Selbheit noch unterworfen und daher der Beherrſchung durch die Vernunft bedürftig. An dem Begehrlichen ſollen ſchon die Pflanzen Theil haben [269]), ſo daß bei Plato die Keime zu der ariſtoteliſchen Sonderung der verſchiedenen Stufen der Lebensthätigkeit ſich finden mögen [270]). Wenn im Phaedrus dieſe beiden vernunftloſen Seelentheile auf das reine Seelenweſen vor ſeiner Verkörperung übertragen werden, ſo folgt daraus nicht daß bei Abfaſſung dieſes Dialogs Plato das Sinnliche und Unſinnliche, Sterbliche und Unſterbliche noch nicht ſcharf geſondert habe (der Dialog ſelber bezeugt das Gegentheil), ſondern er hatte ſich die Aufgabe geſtellt zu veranſchaulichen, wie der Abfall von dem urſprünglichen reinen Zuſtande ſtatt finden könne, und zu dem Ende ſetzt er Hinneigung zu dem ſinnlichen

265) Rep. IV, 436, a. IX, 571, c. 580, e sqq.
266) Tim. 69, d. 90, a.
267) Tim. 69, c. vgl. Legg. I, 644, c.
268) Legg. V, 731.
269) Tim. 77, b.
270) ſ. Ueberweg S. 281 f.

Daſein als Anlage voraus. Der pſychologiſchen Dreitheilung liegt wiederum die Sonderung des ſterblichen und unſterblichen Seelenweſens zu Grunde[271]).

IV. Grundlinien der platoniſchen Ethik.

Plato bahnt ſich den Weg zu ſeiner Ethik durch Beſeitigung der ſenſualiſtiſch-hedoniſtiſchen und ſophiſtiſchen Lebensanſichten und Theorien. Zunächſt hat er mit denen ſich auseinander zu ſetzen, die zwar Tugend, wenigſtens Tugend des Bürgers, höchlich prieſen und ſie zu lehren verhießen, aber aus Mangel an klarer Einſicht und ſittlichem Ernſt doch wiederum nichts Höheres kannten als Genuß und Gewinnſt. Sie widerlegt er in dem Vertreter dieſer Anſichtsweiſe, dem Protagoras. Den ſittlichen Lebenstrieb aus der Noth und dem Bedürfniß ableitend, meint der Sophiſt Schaam und Achtung vor dem Recht ſeien zur Sicherung des Friedens und der Ordnung allen Menſchen von Natur eingepflanzt und in der Entwickelung dieſer Naturanlagen beſtehe die Lehre der Tugend[272]). Den Begriff des Rechts ließ er, ſchwerlich unabſichtlich, im Dunkel; und konnte damit auch von der Lehrbarkeit der Tugend nicht Rechenſchaft geben. Eben ſo wenig von ihrer Einheit. Protagoras ſondert die verſchiedenen Tugenden wie die verſchiedenen Theile des Geſichts[273]), wogegen der platoniſche Sokrates die Unzuläſſigkeit einer ſolchen Sonderung theils an der Zuſammengehörigkeit der Tugenden, wie der der Gerechtigkeit und Frömmigkeit, theils darin nachweiſt daß verſchiedene Tugenden zuſammenzuwirken hätten in der Bekämpfung ein und deſſelben Gegenſatzes, wie die Weisheit und Beſonnenheit (σωφροσύνη), um der Sinnlichkeit Schran-

271) ſ. Phaedr. 237, c. Pollt. 309, b. Rep. IX, 571, b. 589. Legg. I, 645, a Gorg. 493, a und vorzüglich Tim. 72, d. Daher denn auch dieſe Zweitheilung auf Plato zurückgeführt wird. Magn. Mor. I, 1182, 23. Cic. Tusc. IV, 5.

272) Protag. 322, e sqq.

273) ib. 329, c.

ken zu ſetzen [274]). Dann hebt er hervor daß Protagoras zwar lehre, gut (ſittlich) lebe nur wer am Schönen Luſt habe und dennoch annehme daß was Luſt gewähre nur dann nicht gut ſei, wenn es Unluſt zur Folge habe [275]), ſo daß wenn er ſich ſelber klar werde, er die Tugend zwar der Wiſſenſchaft gleich ſetzen müſſe, jedoch einer Luſt und Unluſt richtig abwägenden Wiſſenſchaft [276]). So wird angedeutet daß die Einheit der Tugenden in der ihnen gemeinſamen Abhängigkeit vom Wiſſen beſtehe und der Begriff der Wiſſenſchaft höher zu faſſen ſei [277]). Dieſe Andeutungen werden im Laches durch die Nachweiſung [278]) daß die Tapferkeit nicht mit berechnender Kunſt oder Geſchicklichkeit zuſammenfalle und untrennbar mit der Weisheit verbunden ſei, weiter verfolgt; im Charmides nach Abweiſung unzureichender Erklärungen der Beſonnenheit, durch Zurückführung derſelben auf die Selbſterkenntniß und dieſer auf das wahre Wiſſen, d. h. auf ein ſolches, welches ſich Rechenſchaft über ſich ſelber zu geben vermöge [279]). Aehnlich wird im Eutyphro gezeigt, daß das Heilige, eben weil es heilig ſei, von den Göttern geliebt und die Frömmigkeit auf das Wiſſen um unſer Verhältniß zur Gottheit zurückgeführt und der Gerechtigkeit ſubſumirt [280]). Im Gorgias wird zunächſt die Philoſophie der Rhetorik, als einem Vertreter der falſchen Lebenskunſt, gegenüber geſtellt, zur Unterſcheidung dieſer von der wahren Lebenskunſt, der Luſtliebe von der Tugend [281]). So wird denn zuerſt gegen Polus gezeigt, daß wenn zugeſtanden werde, Unrechtthun ſei

274) ſb. 331, b sqq. vgl. 349, d

275) ſb. 349, e. 351, b. 353, e. 354, b.

276) ſb. 257, a.

277) ſ. beſonders 361, a. vgl. 328, e. 344, a.

278) Laches 197.

279) Charm. 159, b sqq. 174, b.

280) Eutyphr. 6, e. — 9, d. 11, e ff.

281) vgl. Schleiermachers Einleitung in den Dialog und Bonitz' platoniſche Studien in d. Sitzungsberichten der kaiſerl. Akad. d. W. XXVII, 248 ff. Ich muß mich begnügen den ethiſchen Gehalt des Dialogs kurz zu bezeichnen.

häßlicher als Rechtthun, dann auch der unbedingte Werth des Guten und die ſühnende oder beſſernde Strafe als wünſchenswerth anerkannt werden müſſe [282]). Gegen Kallikles unumwundene Behauptung, von Natur gelte nur das Recht des Stärkeren, wird gezeigt daß der Stärkere lediglich der Beſſere oder Verſtändigere ſein könne [283]), und vorläufig hervorgehoben daß weder Glückſeligkeit noch Tugend in dem Beſtreben beſtehe die ungezügelten Begierden, einem durchlöcherten Faſſe vergleichbar, zu befriedigen [284]). Dann aber wird erwieſen, daß auch Luſt und Unluſt ſich nicht rein von einander ablöſen laſſe [285]), das Gute allein die Glückſeligkeit mit ſich führe und nur in einer wohlgeordneten Seele ſich finde [286]). Sind nun dieſe Dialogen oder doch Protagoras mit den drei kleinen daran ſich knüpfenden, für vorzugsweiſe der urſprünglichen ſokratiſchen Lehre ſich anſchließende zu halten, ſo kann man nicht in Abrede ſtellen daß ſie hier geläutert von dem ſchielenden Liebäugeln mit Luſt und Nutzen hervortrete, welches in der xenophontiſchen Darſtellung ihr anklebt.

Was im Gorgias von der Tugend überhaupt theils nachgewieſen theils angedeutet war, wird im erſten Buche vom Staate in Bezug auf die Gerechtigkeit weiter durchgeführt. Damals übliche Erklärungen, wie, ſie ſei Wahrhaftigkeit in der Rede und Treue in der Erſtattung, oder auch ſie beſtehe darin Freunden wohl zu thun und den Feinden zu ſchaden, werden als ihr Weſen nicht erreichend, zurückgewieſen [287]) und dann wird die Behauptung des Thraſymachus widerlegt, gerecht ſei was der Stärkere, d. h. der Herrſchende, zu eignem Vortheil feſtſetze; iſt ja auch der Herrſchende rückſichtlich des ihm Vortheilhaften dem Irrthum ausgeſetzt und muß ja jede Kunſt und Wiſſenſchaft auf den Vortheil

282) Gorg. 474, c sqq.
283) ib. 482, c sqq.
284) ib. 493, b.
285) p. 495, c sqq.
286) p. 497, c sqq.
287) Rep. I, 331, b sqq.

der Beherrſchten gerichtet ſein; zudem kann nur die Gerechtigkeit wahre Stärke erzeugen, ihr Gegentheil lediglich eingebildete Stärke, in Wahrheit aber Schwäche und Zwietracht[288]). Im Meno wird der Begriff der Tugend, ſie ſei das Vermögen des Guten und Schönen theilhaft zu werden, als der näheren Beſtimmung bedürftig nachgewieſen[289]) und das Gute vorläufig als dasjenige Zuträgliche gefaßt, welches nimmer nachtheilig werden könne, Verwirklichung deſſelben aber auf Vernunftherrſchaft (*φρόνησις*) und Wiſſenſchaft zurückgeführt[290]), von dieſer, im Unterſchiede von richtiger Vorſtellung, gezeigt daß ſie nicht durch Ueberlieferung mitgetheilt, ſondern nur durch Selbſtthätigkeit des Geiſtes entwickelt werden könne[291]), und letztere, wie im Phädrus und anderwärts, als Rückerinnerung an das in der vorausgeſetzten Präexiſtenz Geſchaute gefaßt[292]). Und warum pflanzt ſich die Tugend nicht durch Lehre fort? denn von der Frage, ob ſie lehrbar ſei oder nicht, war der Dialog ausgegangen: weil auch die vorzüglicheren Staatsmänner nur von einer durch göttliche Schickung ihnen zu Theil gewordenen richtigen Vorſtellung, nicht von einer, durch Beziehung auf den Grund gebundenen Erkenntniß geleitet würden[293]). So wird alſo was ſich im Theaetetus ergeben hatte, richtige Vorſtellung ſei noch nicht Erkenntniß, hier auf die Tugend angewendet und auf die Weiſe zwiſchen der theoretiſchen Unterſuchung jenes Dialogs und der ethiſch rhetoriſchen des Gorgias ein Band geſchlungen. Zugleich tritt im Meno der auch in andren Dialogen[294]) geltend

288) ib. 339, a sqq.

289) Meno 77, b.

290) ib. 98, a. vgl. 99, b.

291) ib. 87, c.

292) ib. 81 sqq.

293) ib. 89 sqq. p. 99, b *εὐδοξία . . ἦ οἱ πολιτικοὶ ἄνδρες χρώμενοι τὰς πόλεις ὀρθοῦσι κτλ.* 98, a *ὥστε (αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς) οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ . τοῦτο δ' ἐστὶν . . ἀνάμνησις κτλ.*

294) Phaedo 82, b *οἱ τὴν δημοτικὴν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ*

gemachte Unterſchied zwiſchen der gewöhnlichen und der höheren philoſophiſchen Tugend beſtimmter hervor. Während erſtere ſich als ein auf Gunſt der Anlagen [295]), der Verhältniſſe und der Sitte zurückzuführendes Rechtthun erweiſt, ſoll letzterer eine auf deutlicher Erkenntniß des unbedingt Guten und Schönen beruhende freie Selbſtbeſtimmung zu Grunde liegen. Nur von letzterer läßt ſich ſagen, daß ſie herrenlos [296]), frei von aller Heteronomie, um uns des Kant'ſchen Ausdrucks zu bedienen, und der Stetigkeit des ſittlichen Handelns ſicher ſei ([293]). Nur ſie kann gelehrt, d. h. nicht etwa durch äußere Anweiſung mitgetheilt, ſondern durch Leitung der Selbſtthätigkeit in dem zu Belehrenden zur Beſtimmtheit des Bewußtſeins erhoben werden. Sie führt auch unmittelbar und nothwendig den entſprechenden Willen mit ſich; iſt ja der Wille an ſich ſtets auf das Gute gerichtet [297]) und alles Böſe unfreiwillig [298]), weil Mangel an wahrer Einſicht und damit an wahrer Freiheit; beſſer daher abſichtlich fehlen als unabſichtlich [299]), behauptet Plato, gleichwie Sokrates, weil bei letzterem auch das Organ für die Wahrheit noch fehlt. Die wahre Tugend kann mithin auch nur das Gute um des Guten willen thun, d. h. frei von allen ſelbſtigen Motiven, und nur Gutes thun, ſelbſt nicht den Feinden Böſes erweiſen [300]).

Im Philebus endlich wird die im Gorgias begonnene Erörterung über Luſt- und Unluſtempfindung, gleichwie die Begriffsbe-

---

ἤθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ. vgl. Rep. X, 619, c. a. VI, 506, c. VII, 518, c. 522.

295) Meno, 99, e die bisher betrachtete, *ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται κτλ.* Ueber *θείᾳ μοίρᾳ* ſ. Zeller S. 372 f., 5.

296) Rep. X, 617, e *ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον.*

297) Meno 77, b. Theaet. 176, c. Gorg. 466, d sqq. vgl. Protag. 352 sqq.

298) Tim. 86, d u. A.

299) Protag. 545, d. Hipp. min. 372, a.

300) Rep. I, 334, d ff. vgl. Crito 49, b.

ſtimmung des Guten, ergänzt und zugleich die ethiſche Unterſuchung auf Dialektik zurückgeführt und mit der Phyſik in Beziehung geſetzt. Die Frage, ob das Gute, wie für alle lebenden Weſen, ſo auch für den Menſchen in der Luſt und dem Wohlſein, oder vielmehr im Vernünftigſein und Erkennen beſtehe [301]), wird zunächſt dahin beantwortet, daß Luſt in gänzlicher Ablöſung von der denkenden Thätigkeit in uns ſich nicht finde, daß Erkennen ohne alle Luſt wenigſtens im Menſchen ſich nicht entwickeln könne [302]), mithin für uns ein aus Luſt und Einſicht gemiſchtes Daſein wünſchenswerth ſein müſſe. Damit bahnt Plato eine Vermittelung zwiſchen der Luſtlehre der Kyrenaiker und ſolchen Sokratikern an, zunächſt den Antiſtheneern, die mit Beſeitigung aller Luſtempfindung, in der Vernunfterkenntniß ausſchließlich das an ſich Anzuſtrebende ſuchten. Ein Vermittelungsverſuch, den Pl. als einen von ihm zuerſt unternommenen bezeichnet [303]). Es kommt daher die Art und Weiſe der richtigen Miſchung aus beiden zur Unterſuchung. Die Unluſt wird auf Störung, Luſt auf Erhaltung oder Wiederherſtellung der inneren Harmonie zurückgeführt [304]) und gezeigt, wie Furcht und Hoffnung aus jenen Empfindungen hervorgehn, daß daher wahre und falſche Luſt zu unterſcheiden ſei [305]). Falſch nämlich kann die Luſt werden in Bezug auf die die Luſtempfindung begleitende oder daraus hervorgegangene Vorſtellung, in der Vergleichung von Luſt- und Unluſtempfindungen, ſo wie durch Verwechſelung mit einem Mittleren zwiſchen beiden [306]). Daß aber die Täuſchung um ſo

---

301) Phileb. 11, b. vgl. 14. b. 19, d. Als Urheber jener beiden Annahmen werden unverkennbar die Kyrenaiker (p. 43, a. 53, c. 67, b) und die Antiſtheneer (p. 44, b) bezeichnet. *οἳ τὸ παράπαν ἡδονὰς οὔ φασιν εἶναι . . λυπῶν ταύτας εἶναι πάσας ἀποφυγάς κτλ.*

302) Ib. 21, b. c. vgl. 22, c. 33, b. 27, c.

303) ſ. Steinhart IV, 635.

304) Phil. 31, d. 32, c. 33, d.

305) Ib. 32, c. 33, c. Rep. IX, 584, d. — Phileb. 36, c.

306) Ib. 40, c sqq. und in Bezug auf die Miſchung der Luſt- und Unluſtempfindungen des Leibes, oder des Leibes und der Seele, oder auch der Seele allein, ib. 46, b.

näher liege, je heftiger die zu Grunde liegenden Begehrungen und die daraus hervorgehenden Affekte, wird an Zorn und Furcht, Verlangen und Trauer, Liebe und Eifersucht nachgewiesen [307]). Ferner wird reine und gemischte Empfindung unterschieden und die Lust als Folge der Bewegung gefaßt, die ein Seiendes zu ihrem Ziel habe, daher um so vorzüglicher sein müsse, je vorzüglicher die zu Grunde liegende Thätigkeit oder Bewegung, wie im neunten Buche vom Staate weiter ausgeführt wird [308]). So ergibt sich denn daß das Wissen vorzüglicher als die Lustempfindung, nach Erfahrung, Einsicht und Vernunftgründen, und daß diese Entscheidung dem in der höchsten Thätigkeit begriffenen Philosophen zustehn müsse [309]). Nach kurzer Durchmusterung der verschiedenen Arten der Einsicht, wie sie mehr oder weniger bestimmt auch in andren platonischen Dialogen angedeutet werden, ergibt sich als Erfolg der Untersuchung, daß die schönste und reinste Mischung von Einsicht und Lust das Begehrenswertheste sei [310]). Das dabei vorauszusetzende Maß (das *πέρας*) wird dann in die Begriffe der Schönheit, Verhältnißmäßigkeit und Wahrheit [311]) aufgelöst und endlich eine Tafel der Güter entworfen, an deren Spitze die ewige Natur des Maßes (der Inbegriff der Ideen) gestellt wird, dem das (im Leben verwirklichte) Schöne, Gleichmäßige und Vollendete folgt, darauf (als Organ für Erreichung desselben) Vernunft und Einsicht, denen Erkenntnisse, Künste und richtige Vorstellung, und als letztes Glied in der Reihe, die sie begleitenden reinen Lustempfindungen sich anschließen; unter den gemischten sollen nur die nothwendigen geduldet werden [312]). Die Forderung sich Gott zu ver-

307) ib. 45, b. Auf diese werden die gemischten Empfindungen der Lust am Komischen und am Tragischen zurückgeführt, 49, e sq.

308) 51, b. — 53, c. Rep. IX, 581, d sqq.

309) Rep. IX, 582, a. (327).

310) Phil. 55, d sqq. — 61, b sqq.

311) ib. 65, a *οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν κτλ.*

312) ib. 66, a. — vgl. 62, a. Rep. VIII, 558, c. 559, b. Legg.

ähnlichen, faßt nur als Endzweck aller unſrer Beſtrebungen einheitlich zuſammen, was im Philebus auseinander gelegt wird[313]).

2. Vom Philebus gehen gleichmäßig aus der Timäus und die Bücher vom Staate. Wir haben die Grundlinien des Timäus, wenngleich er die Bücher vom Staate berückſichtigend, ſpäter verfaßt ſein muß, früher in Erwägung gezogen, weil Plato die Ethik ohngleich höher als die Phyſik ſtellt und in dieſen Büchern zu höherem Grade der Wiſſenſchaftlichkeit erhoben hat. Nach einer unverbürgten und wenig glaubwürdigen Nachricht[314]) ſoll er zuerſt die beiden erſten Bücher als einen für ſich beſtehenden Dialog herausgegeben haben, nach einer andren beſſer gewährleiſteten Angabe fand ſich nach ſeinem Tode eine Wachstafel, auf welche der Anfang des erſten Buches mit verſchiedenen Umſtellungen und Verbeſſerungen geſchrieben war[315]). Daß ſchon Ariſtophanes in den Ekkleſiazuſen (v. 682—88) um d. J. 392 v. Chr., die Güter- und Weibergemeinſchaft verſpottet, beweiſt nicht eine ſo frühe Abfaſſung der Bücher vom Staate. Auch wenn die Annahme, der Spott des Komikers ſei gegen eine Theorie der Kyniker gerichtet, wenig Wahrſcheinlichkeit für ſich hat, — ganz wohl konnte Plato jene Lehre bereits in Vorträgen oder Geſprächen aufgeſtellt haben und ſie dadurch bekannt geworden ſein. Der reiche und kunſtvoll gegliederte Inhalt dieſer Bücher, den Schleiermacher und nach ihm Steinhart, nur mit

---

II, 667, e ἀβλαβὴς ἡδονή. vgl. Trendelenburg, de Platonis Philebi consilio 18 sqq. und Stallbaum, Prolegom. in Phil. 71 sqq. Die Dreitheilung der Güter in ſeeliſche, leibliche und äußere (Legg. III, 697, b), iſt ohne wiſſenſchaftliche Bedeutung.

313) Theaet. 176, a ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Rep. X, 613, a εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ. vgl. VI, 500, c. 504, e. Legg. IV, 716, c. Wyttenbach ad Plutarch. de sera N. Vind. p. 27.

314) Gellius XIV, 3. Liegt irgend Thatſächliches dieſer Nachricht zu Grunde, ſo kann ſie ſich nur auf das erſte, einigermaßen für ſich beſtehende Buch beziehn; vgl. Ueberweg a. a. O. S. 212.

315) Diog. L. III, 37 nach Euphorion und Panätius. vgl. Dionys. de compos. 244. Quintil. VIII, 6.

einer erheblichen Abweichung in ſechs Hauptſtücke zerlegen, geht einerſeits in die Tiefen der Dialektik zurück, andrerſeits umfaßt er die Grundlinien eben ſo wohl der Ethik als Politik, daher denn als Zweck des Werkes Einige die Staatslehre, Andre die Sittenlehre betrachteten, noch Andre nach einem höheren, Beides vereinigenden Standpunkte ſich umſahen. Daß alle Tugend auf den Staat zu beziehen ſei, hebt der Verfaſſer ſelber hervor (IV, 435, a). Zugleich jedoch deuten die ausführlichen Erörterungen über die verſchiedenen Arten der Erkenntniß, den Werth der einzelnen Wiſſenſchaften und Künſte und über das höchſte Gut auf einen höheren Einigungspunkt hin. Steinhart (V, 32 ff.) findet ihn in der Idee des Guten, als dem Princip aller Wahrheit und Tugend, in welcher ſich der Begriff einer allgemeinen, Himmel und Erde verbindenden ſittlichen Weltordnung offenbare, die einerſeits in ſich ſchließe daß das ſittliche Leben zu einem das ganze Menſchenleben beherrſchenden Organismus ſich ausbilde, andrerſeits die Wiederherſtellung der ſo oft geſtörten Uebereinſtimmung des ſittlichen und unſittlichen Thuns der Einzelnen mit ihren Schickſalen verheiße.

Da wir der verſchlungenen Gliederung des Werkes nicht folgen können, ſo ſondern wir die Grundlinien der Ethik und Politik je für ſich aus ihm aus, und erſtere ohne auf die früher bezeichneten Erörterungen des Begriffs der Gerechtigkeit zurückzugehn. Auch die ſittliche Würdigung der verſchiedenen von den Menſchen angeſtrebten Güter (II, 387 ff.) laſſen wir außer Acht. Wir wenden uns daher zunächſt zu der Tugendlehre. Sie beruht auf der Ueberzeugung daß Glückſeligkeit nur durch Tugend, alſo durch die innere Ordnung, Harmonie und Geſundheit der Seele, d. h. ihre rechte Beſchaffenheit, erreicht werden könne [316]), ſofern in der Seele des Tugendhaften derjenige Theil herrſche, dem die Herrſchaft zukomme

316) Rep. I, 353, d. Gorg. 504, b. vgl. 506, d. — Phaedo 93, e ἡ . . ἀρετὴ ἁρμονία εἴη. Phil. 64, e. Rep. IV, 444, e ἀρετὴ μὲν ἄρα ὡς ἔοικεν, ὑγιειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς. VIII, 554, e ὁμονοητικῆς .. καὶ ἡρμοσμένης τῆς ψυχῆς ἀληθὴς ἀρετή. vgl. X, 609, b. Phaedo (317). Tim. 87, e u. ſ. w.

und vermittelſt deſſen wir uns zum Ewigen erheben. Die Tugend bedarf und erträgt nicht äußere Beſtimmungsgründe und ſie allein macht wahrhaft frei [317]). Wiewohl er daher ganz ſokratiſch die Einheit der wahren Tugend feſthält, ſo unterſcheidet er doch verſchiedene Aeußerungsweiſen und Anlagen dazu, je nachdem der ſittliche Theil zunächſt in der Gewalt über die ſinnlichen Begehrungen oder im Zornmuth oder in der Vernunft ſich offenbare. Wer aber zu letzterer Stufe ſich erhebt, iſt damit zugleich der beiden andren theilhaft, die höhere Tugend begreift die niedere in ſich. Die niedere Tugend, auf Uebung, Sitte und richtiger Vorſtellung beruhend, iſt eine Vorſtufe der höheren [318]), und die beſonderen Tugenden ſind nur verſchiedene Verwirklichungsweiſen der einigen; ihre Verſchiedenheit beruht auf der Verſchiedenheit der Vermögen, in denen ſie ſich zunächſt wirkſam erweiſen. Seine Dreitheilung legt Plato daher der wenn auch von ihm nicht zuerſt aufgeſtellten, ſo doch feſtgeſtellten Viertheilung der Tugenden zu Grunde. Tapferkeit im Zornmuth wurzelnd, iſt ihm demnach die den Luſt- und Unluſtempfindungen Widerſtand leiſtende ſtandhafte Behauptung der richtigen Meinung gegen das wirklich Gefährliche, das Böſe, zunächſt in Bezug auf das innere Bewußtſein und demnächſt erſt gegen äußere Gefahr [319]); die Selbſtbeherrſchung oder Beſonnenheit die Unterordnung des Begehrlichen unter die Vernunft [320]); die Weisheit die das Seelenleben beherrſchende deutliche Erkennt-

317) Phaedo 69, b *ἀλλ' ἦ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀνθ' οὗ δεῖ ἅπαντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις, καὶ τούτου μὲν πάντα καὶ μετὰ τούτου ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα τῷ ὄντι ᾖ, καὶ ἀνδρία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη, καὶ ξυλλήβδην ἀληθὴς ἀρετὴ ᾖ μετὰ φρονήσεως.* vgl. 82, b. Rep. IX, 588, b sqq.

318) Rep. VII, 519, d. vgl. IV, 428, d. 430, a. X, 619, c. Phaedo 82, b. Legg. XII, 963, d. Ueber Einheit der Tugend vgl. Prot. 349 sqq. Meno 71, d. Lach. 194, e ff. Charm. 164, d sqq.

319) Rep. IV, 429, b. vgl. Polit. 309, d.

320) Rep. IV, 442, a. III, 389. — IV, 431. vgl. Lach. 195, c. 199, b. Legg. I, 626, c.

niß dessen was der Seele heilsam ist [321]). Schon die Besonnenheit wird als innere Harmonie beschrieben [322]); in ähnlicher Weise die Gerechtigkeit, welche Jeglichem das Seinige oder Schuldige geben und die verschiedenen Sphären der Wirksamkeit aufrecht halten soll, als innere Eintracht oder Harmonie gefaßt, jedoch als eine in der Gemeinschaft sich verwirklichende, in der äußeren Welt sich bewährende [323]). Aber keine der drei andren Tugendrichtungen kann ohne Zügelung durch die Vernunft oder Weisheit bestehn. Ohne sie würde die Tapferkeit zu thierischem Triebe oder zum Muthe aus Feigheit, die Besonnenheit oder Selbstbeherrschung zum Stumpfsinn oder zu einer lediglich dem Genusse dienenden Enthaltsamkeit werden. Tapferkeit und Besonnenheit bedürfen der Uebung und Gewöhnung und beruhen wenigstens zum Theil auf Naturanlagen [324]), Weisheit lediglich auf der belebenden Entwickelung der Vernunftthätigkeit. Sie bedarf der Förderung durch Wissenschaft, die beiden andren sollen durch Gymnastik und Musik ausgebildet werden [325]). So legt Plato den Grund zu der Sonderung der bekämpfenden und belebenden Tugend und würde unter letztere ganz wohl die Liebe haben begreifen können, wenn er sie noch bestimmter vom ethischen Gesichtspunkte aufgefaßt hätte.

Wie Glückseligkeit mit innerer Harmonie oder Tugend zusammenfalle, wird zugleich an den Gemüths- und Staatsverfassungen und ihren Uebergängen in einander veranschaulicht. Die wahre königliche Gemüths- und Staatsverfassung soll durch Abschwächung der Vernunftherrschaft, bei Uebergewicht der Gymnastik, in die ehrgeizige und timokratische Verfassung, durch Uebergewicht der Liebe

---

321) Rep. IV, 445, d.

322) ib. 430, d. 431, e. 442, c. VI, 505. vgl. Phado 68, c. Charm. 174, b. Legg. III, 688.

323) Rep. IV, 433, a sq. 442, c.

324) Protag. 333, c. Phaedo 68, c. Polit. 309, b sq. 306, a. 308, b. 310, d. 311, b. Rep. III, 410, d. — Legg. XII, 963, d.

325) Rep. III, 410, d. vgl. Polit. 309, b. vgl. Legg. II, 661, c. III, 696, b.

zum Erwerb, in Habſucht und Oligarchie übergehn, aus dieſer durch zunehmende Zügelloſigkeit die Luſtſucht und Demokratie, aus ihr endlich die Knechtſchaft und Tyrannei ſich entwickeln, — die unglückſeligſte aller Gemüths- und Staatsverfaſſungen, weil das Werthloſeſte über das Edelſte herrſcht und Gewalt an die Stelle der Freiheit tritt [326]). Durch Zurückführung der Abſtände und Uebergänge auf Zahlenverhältniſſe und durch Vergleichung der aus je einer der drei Lebensthätigkeiten ſich entwickelnden Luſtempfindungen [327]), verſucht Plato dieſe ſeine Annahmen noch mehr ins Licht zu ſetzen; entſcheiden ſoll die Erfahrung. Während die Grundzüge der Güter- und Tugendlehre mit feſter Hand von ihm entworfen ſind, finden ſich zu einer Pflichtenlehre nur wenige vereinzelte Striche, und er würde Durchführung derſelben wohl für eben ſo wenig erforderlich gehalten haben als Geſetze für ſeinen Normalſtaat; die zum Wiſſen erhobene Vernunft oder ihr Vertreter im Staate ſollte als lebendiges Geſetz ſtets im Stande ſein das Richtige und Gute zu beſtimmen. Aber von der Reinheit ſeines Princips zeugt die Entſchiedenheit mit welcher er gegen die allgemein verbreitete Annahme ſich ausſpricht, es ſei erlaubt, ja ſittlich, an den Feinden ſich zu rächen, mit der er die Pflicht der inneren wie der äußeren Wahrhaftigkeit einſchärft [328]) und den Begriff der Liebe läutert. Freiheit der Selbſtbeſtimmung, ſelbſt bei der Wahl der Lebensloſe, ſetzt er unbedenklich voraus [329]), ohne in Begriffsbeſtimmung derſelben und Erörterung der Schwierigkeiten einzugehn, die bei näherer Erwägung der Begriff mit ſich führt. Auch eine weitere Durchführung der Tugendlehre findet ſich bei ihm

326) Rep. VIII, 545 sqq. vgl. IX, 580, c.

327) Ib. 587, c. — 582, a *ἀλλ' ὧδε σκόπει· τίνι χρὴ κρίνεσθαι τὰ μέλλοντα καλῶς κριθήσεσθαι; ἆρ' οὐχ' ἐμπειρίᾳ τε καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ; ὁ ἀνάγκη . . ἃ ὁ φιλόσοφός τε καὶ ὁ φιλολόγος ἐπαινεῖ ἀληθέστατα εἶναι.* vgl. 586, c.

328) ob. Anm. 300. — Rep. VI, 486, b. VII, 535, d. vgl. III, 389, b. 413, a.

329) Phaedr. 249, b. Rep. X, 617, d. Darauf bezieht ſich auch das oben (Anm. 296) angeführte Wort: *ἡ ἀρετὴ ἀδέσποτον.*

nicht. Die Frömmigkeit wird hier noch beſtimmter als im Eutyphro in den Bereich der Gerechtigkeit gezogen [330]). Von untergeordneten Tugenden macht Pl. nur Edelſinn und Großmuth (ἐλευθεριότης und μεγαλοφροσύνη) namhaft [331]).

B) Die platoniſche Staatslehre.

Ihr liegt die Ueberzeugung zu Grunde daß die geiſtig ſittliche Natur des Einzelnen nur in einem wohlgeordneten Staate vollſtändig ſich entwickeln könne und der gute Staat umgekehrt nur das Abbild eines wohlgeordneten Einzellebens ſei [332]); ſein Zweck und ſeine Beſchaffenheit müſſe deshalb der ſittlichen Natur des Einzelnen völlig entſprechen. Daher man nur die Veranlaſſung zum Staate, nicht ihren Grund, in der Hülfsbedürftigkeit der Einzelnen ſuchen darf [333]); ſein Zweck iſt lediglich Gerechtigkeit oder Sittlichkeit der Einzelnen und Glückſeligkeit des Ganzen [334]). Er ſtellt das Bild der Gerechtigkeit im Großen dar. Als Gegenbild des ſittlichen Einzellebens ſetzt der vollkommene Staat völlige Harmonie voraus, in der Alles Allen gemein [335]) und der Einzelne in allen ſeinen Beziehungen nur Glied, Organ des Ganzen iſt, auch in ſeinem Familienleben. Mithin muß Ehe, Erziehung, Eigenthum, Neigung und Beſchäftigung von den Beſtimmungen des Staates abhängig ſein [336]). Was die doriſchen Staaten, nur mit einſeitigen und ungenügenden Vorausſetzungen vom Zwecke des Staates

330) Eutyphro 11, e. 12, e. 14, c. 15, b. Rep. IV, 442, c. vgl. Prot. 329, c.

331) Rep. III, 402, c. vgl. Symp. 194, a ἀνδρία καὶ μεγαλοφροσύνη.

332) Rep. II, 368, e. vgl. VIII, 545, b. VII, 541, b. VI, 496, d.

333) Ib. II, 369, b. vgl. 372, d.

334) Gorg. 515, b. Rep. VII, 519, e. IV, 420, b. vgl. Legg. I, 632, d. IV, 707 u. ſ. w.

335) Rep. V, 462, d. vgl. Legg. V, 739, c. VIII, 819, a. IV, 715, b.

336) Rep. V, 451 sqq. vgl. III, 400, c sqq. 409, e. VI, 496, d. u. ſ. w.

anſtrebten, gänzliches Aufgehn des Einzellebens ins Staatsleben, will Plato von ſeinem höheren ſittlich-idealen Standpunkte aus erreichen, im Gegenſatz gegen die in den Staaten ſeiner Zeit beginnende Auflöſung und Zügelloſigkeit [337]), — nach der Vorausſetzung, daß Sonderung der Berufe oder Stände nöthig ſei, damit Jeder, ohne Spaltung ſeiner Thätigkeit, das ihm Angemeſſene möglichſt vollkommen zu leiſten vermöge [338]). Läßt ſich nun der durchgreifendſte Unterſchied unter den Einzelnen auf das Vorwalten des einen oder andren der drei Seelenvermögen zurückführen, ſo werden daraus im großen Ganzen die weſentlich verſchiedenen Berufe und Stände ſich ableiten laſſen, in Folge deſſen was als Bedingung des in ſich einigen Staates vorausgeſetzt war, daß Jedem in demſelben die Stelle angewieſen werde, wozu er nach Anlage und Bildung vorzüglich ſich eigne [339]). Diejenigen nun, ſchließt Plato, bei denen das Begehrliche überwiegt, d. h. die große Maſſe, ſind der Theilnahme an der Lenkung des Staates nicht fähig; ſie ſind auf den Ackerbau und die Gewerbe angewieſen, verpflichtet auch den beiden andren Ständen die Mittel des Unterhalts zu gewähren und ſollen Theil an der Mäßigkeit haben [340]). Erſt wo das Zornmuthige, unter der Herrſchaft der Vernunft, die Begierden zu zügeln und zu beherrſchen im Stande iſt, kann das Vollbürgerrecht eintreten [341]). Doch auch hier ergiebt ſich wiederum eine Sonderung: die Einen ſind geeignet durch richtige Vorſtellung die zur Zügelung der Begierden erforderliche Tapferkeit in ſich auszubilden und damit Hüter des Staates und Hülfsgenoſſen der Regierenden zu werden, die Andren von der richtigen Vorſtellung zum wahren Wiſſen, zur Idee, ſich zu erheben, d. h. zu derjenigen Stufe

337) Rep. VIII, 555, c. 557, c ff.

338) ib. IV, 433, d. II, 374, a. vgl. IV, 421, b. 434, a. III, 397, c. VIII, 551, c.

339) Rep. II, 374 sqq. — III, 415 sqq. IV, 435: der Staat ſoll kraft der *τριττὰ γένη φύσεων, σώφρων, ἀνδρεία καὶ σοφὴ* ſein. vgl. 427, c.

340) Rep. V, 463, b *μισθοδόται τε καὶ τροφεῖς.* — IV, 531, c *σωφρονεῖν.*

341) ib. 429 sq. II, 375.

der Vernunftherrſchaft, ohne welche die wahre Lenkung des Staates nicht beſtehn kann [342]). Gerechtigkeit und Mäßigkeit ſind die Tugenden, welche auch dem Nährſtande unentbehrlich ſind; von richtiger Vorſtellung geleitete Tapferkeit iſt das Erforderniß des Wehrſtandes; der vom deutlichen Bewußtſein geleiteten Weisheit bedürfen die Herrſcher; doch iſt jene Tapferkeit die nothwendige Vorſtufe zur Weisheit und aus den Wächtern gehn die Herrſcher hervor. Nachdem in jenen durch Einigung des Milden und Eifrigen, Sanften und Heftigen, vermittelſt der in ſteter Wechſelwirkung mit einander ſtehenden Gymnaſtik und Muſik, das Eiferartige zu durchgängiger Abhängigkeit von der Vernunft gelangt iſt [343]), ſoll, vorbereitet durch Beſchäftigung mit der Mathematik [344]), die Ueberleitung von der richtigen Vorſtellung zum Wiſſen, vom Werden zum Sein, durch dialektiſche Uebungen ſtatt finden, und wer darin das Ziel erreicht, jedoch nicht vor dem fünfzigſten Jahre, unter die Herrſcher aufgenommen werden [345]). Sie ſollen, wenngleich nur der Pflicht folgend, als Vertreter der Vernunft im Staate, nicht reiner Geiſt ſein wollen [346]). Die Dreitheilung entwickelt ſich alſo hier wie in der Seelenlehre aus der Zweitheilung. Die Vollbürger verhalten ſich zu den Beherrſchten wie edles zu unedlem Metall, die Herrſcher zu den Wächtern wie Gold zu Silber [347]). Die muſikaliſche Ausbildung umfaßt, nach griechiſchem Begriffe, auch Literatur und Poeſie, doch ſoll die vorhandene Poeſie, weil von der Idee noch nicht durchdrungen, vom platoniſchen Staate ausgeſchloſſen werden [348]). Die höchſte Aufgabe der Herrſcher iſt Ueberwa-

342) ib. IV, 428.

343) ib. II, 375, b. III, 410, b. 412, a. 404, a. vgl. Pol. 309, b. 310, a. Legg. III, 696, b. ib. II, 654, a. 665, b. 670, a kommt als Beſtandtheil der Gymnaſtik (VII, 795, e) der Tanz hinzu.

344) Rep. VII, 522 ff. vgl. Legg. VII, 810 u. ſ. w. Phileb. 55, e.

345) Rep. VII, 537, e. vgl. III, 413. e ff. VI, 484, a.

346) Rep. VII, 519, e. 540, b. vgl. I, 347, b. VI, 500, b.

347) ib. III, 414, a.

348) ib. II, 376, e. III, 392, e. X, 598 sqq. 607, a. VIII, 568, b. vgl. Legg. IV, 719, b. VII, 817, b. VIII, 829, c.

chung der Erziehung, auf daß die Vernunftherrſchaft immer vollſtändiger und verbreiteter werde[349]). Auch die Frauen, frei von den häuslichen Sorgen, ſollen an der männlichen Erziehung Theil nehmen[350]). Der Nährſtand dagegen, das Außenwerk des Staates, iſt auch rückſichtlich der Erziehung ſich ſelber überlaſſen, und wird dadurch einigermaßen für ſeine Dienſtbarkeit entſchädigt, daß der Staat in ſein Privatleben nicht eingreift und ihm geringere perſönliche Opfer anmuthet[351]). Doch ſetzte Plato wohl allmählige Ausgleichung der zwiſchen jenem und den beiden oberen Ständen befeſtigten Kluft voraus und behielt den Herrſchenden vor, die Hervorragenden der dritten Klaſſe in den höheren Stand aufzunehmen und wiederum Unwürdige dieſes in jenen zurückzuverſetzen[352]). Der leitende Gedanke des platoniſchen Staates iſt demnach, daß nur die wahrhaft Wiſſenden zum Herrſchen befähigt ſeien, und daß, da dieſe ihm die wahrhaft Philoſophirenden waren, der Staat von den Uebeln an denen er leide, nur befreit werden könne, wenn die Philoſophen Herrſcher würden oder die Machthaber wahrhaft und gründlich philoſophirten[353]). Nichts geißelt er ſo wiederholt und bitter auch in ſeinen übrigen Dialogen als den Mangel an wahrer Erkenntniß unter den Staatsmännern.

Unausführbarkeit ſeines Staates gibt Plato nicht zu, geſteht aber daß der Staat ebenſowenig wie der Einzelne der Idee der Gerechtigkeit völlig entſprechen könne[354]). In ſpäteren Jahren jedoch, in denen er über das den Menſchen Erreichbare minder günſtig geurtheilt zu haben ſcheint, ſo daß er ſelbſt die Annahme

---

349) ib. VI, 491, e. VII, 540, b. vgl. Gorg. 521, d. Eutyphr. 2, d.

350) Rep. V, 451, e sqq. 456, c sqq. 471, d. VII, 549, d.

351) ib. III, 416, c. IV, 419 ff.

352) ib. III, 415, a.

353) Polit. 293, c. 259, c. Rep. V, 473. vgl. VI, pr. p. 487, d. 499, c. 503, b. VII, 521, b.

354) VI, 499, b ff. Rep. V, 474, b und häufiger; vgl. Zellers plat. Stud. 19 f.

einer böſen Weltſeele ſich gefallen ließ[355]), ſah er ſich veranlaßt in ſeinen Büchern von den Geſetzen die Forderungen ſeines Idealſtaates weſentlich zu mildern. Er mußte ſich entſchließen die unbedingte Gemeinſchaft und Einheit zu beſchränken, daher die Stände nicht mehr ſchlechthin geſondert, die Gewalt der Herrſcher an Geſetze (*νοῦ διανομή*) gebunden werden. Landbau und Gewerbe ſollen durch Fremde und Sklaven beſorgt, der dritte Stand zur Theilnahme an der Entſcheidung herangezogen werden, der erſte Stand aus dem zweiten durch Wahl hervorgehn, die Verfaſſung aus Monarchie und Demokratie gemiſcht, Freiheit mit Vernunft verbunden ſein. Jedoch ſollen die dem Gemeinwohl dienenden Herrſchenden als Diener des Geſetzes über die Unwiſſenden herrſchen. Ihre Erziehung beſchränkt ſich auf Muſik, Gymnaſtik und Mathematik. Vor Allem ſoll ſie von Gottesfurcht geleitet werden und das ganze Staatsweſen auf Religion ſich gründen. An die Stelle der Weisheit tritt die Vernunftherrſchaft, und der Tapferkeit zur Seite die Mäßigung. Die auf richtige Vorſtellung ſich gründende Tugend wird für ausreichend gehalten. Die Volksverſammlung hat zu wählen, zu prüfen und über öffentliche Verbrechen zu richten. Ein vom Volke gewählter Staatsgerichtshof ſoll die Kandidaten prüfen und Rechenſchaft abnehmen. Eine oberſte Leitung der Erziehung wird eingeſetzt und als Schlußſtein ein aus den bewährteſten Bürgern gewählter Ausſchuß zur Fortbildung der Geſetze[356]). Die Ausführung eines dritten, den Verhältniſſen noch beſtimmter ſich anſchließenden Staates, ſcheint Plato nicht beabſichtigt zu haben[357]).

Ueber ſeine Lehren vom Schönen und der Kunſt behalte ich der folgenden Ueberſicht einige Bemerkungen vor. Die nicht ſehr

---

355) Legg. X, 896, d ff. 898, c. 904, a f. vgl. Zellers plat. Stud. S. 43 u. Philoſoph. der Griechen S. 635 f.

356) Statt ins Einzelne eingehender Anführungen verweiſe ich auf m. Handbuch II, 1, 541 ff., Zellers Philoſophie der Griechen II, 1, 618 ff. u. Steinharts treffliche Einleitung, Platons ſämmtl. Werke VII, 1. 77 ff.

357) Legg. V, 739, a.

erheblichen Abweichungen der Theorie des Politikos von der in den Büchern vom Staate muß ich hier außer Acht laſſen.

Ueberſicht.

Ein philoſophiſches Lehrgebäude ſteht in dem Maße hoch, in welchem es vorangegange Theorien abſchließt und für neue Unterſuchungen eine Grundlage oder doch fruchtbare Keime enthält; es iſt nach dem Verhältniß eben ſowohl zu ſeiner Zukunft wie zu ſeiner Vergangenheit zu ermeſſen. Das Vorhaben nach beiden Seiten abzuſchließen, die Ergebniſſe aller vorangegangenen Forſchung als Momente in ſich zu enthalten und der Zukunft die Mühe weiterer Forſchung vorwegzunehmen, iſt eine ſich ſelber ſtrafende Vermeſſenheit. Wie werden wir in jener zwiefachen Rückſicht das platoniſche Syſtem zu beurtheilen haben?

1. Zunächſt aus der ſokratiſchen Schule hervorgegangen, hält Pl. feſt an der Ueberzeugung daß wir nur vermittelſt der durch Selbſtthätigkeit des Denkens zu entwickelnden Begriffe zum Wiſſen zu gelangen vermögen, auch daß aus dem Fürwahrhalten des Beſonderen, Konkreten, das Allgemeine des Begriffs induktoriſch zu gewinnen ſei. Aber ſchon in dieſer Rückſicht ſieht Plato in mehrfacher Beziehung nach einer Ergänzung der ſokratiſchen Lehre ſich um. Inhalt und Umfang der Begriffe ſtehen in durchgängiger Wechſelbeziehung mit einander, alſo auch Begriffsbeſtimmung und Eintheilung; für letztere entwirft er daher die Grundlinien einer Theorie, die in der früheren Philoſophie noch durchaus fehlte. Dann wird er inne, wie von niederen zu höheren Begriffen ſtufenweis aufſteigend wir zur Vermeidung von Lücken und daran ſich ſchließenden andren Fehlern der Begriffsbeſtimmung, einer Kontrole bedürfen, und findet ſie, wenngleich er nur noch theilweiſe Anwendung davon gemacht hat, indem er dem Wege von Unten nach Oben, vom Beſondern zum Allgemeinen, den umgekehrten, von Oben nach Unten, alſo dem induktiven einen deduktiven hinzuzufügen fordert. Noch eine zweite Kontrole oder Ergänzung glaubte er in dem die

Begriffe in Beziehung auf die ſich ergebenden Folgerungen erwägenden hypothetiſchen Verfahren zu entdecken, und empfiehlt die Folgerungen rückſichtlich ihres Seins und Nichtſeins, ihres Seins für ſich und für Andres ſorgfältig und folgerecht durchzugehn. Der Folgezeit überließ er nicht nur die Lehren von der Begriffsbeſtimmung und Eintheilung und ihr Verhältniß zu einander weiter zu entwickeln, ſondern auch das von ihm nur angewendete, nicht unterſuchte, Verfahren der Schlußfolgerung rückſichtlich der Ableitung des Allgemeinen aus dem Beſondern wie des Beſonderen aus dem Allgemeinen, zum Gegenſtande eindringlicher Unterſuchungen zu machen.

2. Sokrates hatte in richtiger Erwägung deſſen was zunächſt Noth that, ſeine Begriffsbeſtimmungen auf das ſittliche Gebiet beſchränkt. Ließ ſich aber dieſes Gebiet von dem des Erkennens der Welt der Dinge ſchlechthin ſondern? ſetzt nicht ſchon Richtigkeit des Handelns Einſicht in die Natur der Dinge voraus? Indem von dieſer Seite Plato weit über Sokrates hinausging, mußte er zugleich auf die Theorien der vorangegangenen Philoſophie zurückkommen. Der heraklitiſchen Theorie gab er zu daß die Erſcheinungen der Sinnenwelt in ſtetem Wechſel begriffen ſeien, die Sinne ein Seiendes, Beharrliches, ſich ſelber gleich Bleibendes nicht zu ergreifen vermöchten. Wie aber könnte von Erkenntniß eines Beſtand- und Seinloſen, wie von dem Allgemeinen des Begriffs die Rede ſein innerhalb der Flucht des ruheloſen Werdens? Schon ſein ſokratiſches Bedürfniß der Begriffsbeſtimmung mußte ihn auf die eleatiſche Ueberzeugung vom ſchlechthin beharrlichen Sein und damit auf die Verſuche zurückführen die Lehre vom ewigen Werden mit der vom unveränderlichen Sein zu einigen. Daß keine der drei vorangegangenen Theorien ihn befriedigen konnte, iſt begreiflich. Sie hatten das Seiende doch wiederum innerhalb des ſinnlich Wahrnehmbaren geſucht und darin den ohngleich tiefer blickenden, es als das rein Denkbare faſſenden Parmenides nicht begriffen. Ihm näherte ſich ohngleich mehr rückſichtlich des Begriffs des Seienden Euklides und ergänzte ihn, indem er die Nothwendigkeit anerkannte eine Mehrheit des Seienden vorauszuſetzen; aber eben

indem er es lediglich geiſtig begrifflich faßte, kehrte die von den Eleaten angenommene unüberſteigliche Kluft zwiſchen ihm und dem Werdenden zurück. Sie auszufüllen und das Seiende als wahren Grund des Werdenden nachzuweiſen, war die Aufgabe welche Plato ſich ſtellte. Des Werdenden und der Veränderungen werden wir durch die Sinne inne; aber die Sinne und die von ihnen abhängigen Vorſtellungen vermögen nicht zum Begriff und Wiſſen zu führen; wir müſſen auf Wiſſen und Erkennen verzichten, oder zu ihm durch das denkende Innewerden an ſich wahrer und gewiſſer Begriffe gelangen; nur durch ſie vermögen wir richtige von unrichtigen Vorſtellungen zu unterſcheiden. Solche an ſich wahre und gewiſſe Begriffe nennt Plato, gleichwie ſein Freund Euklides, Ideen, und eröffnet damit Unterſuchungen, die bis in unſre Zeit hinüberreichen. Was ſind die Kant'ſchen Kategorien anders als die unmittelbar der Selbſtthätigkeit des Denkens angehörigen Begriffe, durch deren Anwendung die je dem einzelnen Individuo eigenthümlichen und in die Wechſel ſeiner Lebensfunktionen verflochtenen Empfindungen zur Allgemeingültigkeit der Erfahrung und damit zum Wiſſen erhoben werden ſollen?

3. Wiſſen und Erkennen aber ſetzt nicht nur Gewißheit für uns, ſondern zugleich Uebereinſtimmung mit einem von uns unabhängigen Sein voraus. Und wäre die Welt der Erſcheinungen im ewigen ſtetigen Fluſſe des Werdens begriffen, ſo vermöchten wir nimmer zu ſinnlicher Wahrnehmung, geſchweige denn zum Begriff und zur Erkenntniß zu gelangen. Alſo muß irgendwie ein unveränderlich Seiendes ihr zu Grunde liegen, und zwar je nach Verſchiedenheit der Objekte der Veränderungen ein verſchiedenes, mithin mannichfaltig Seiendes. Soll aber die Welt der Erſcheinungen und die der Ideen nicht aus einander fallen, ſoll erſtere irgendwie erkennbar ſein, ſo muß eine ſie beſtimmende Urſächlichkeit dem Seienden oder den Ideen zukommen. Und hier iſt der Punkt auf welchem Plato einerſeits über Euklides, die Eleaten und auch über die vorangegangenen Vermittelungsverſuche zwiſchen dem Werden und Sein ſich erhebt, andrerſeits der nachfolgenden Philoſophie das Recht und die Pflicht zuweiſt über ihn hinauszugehn. Er erhebt

ſich über die Eleaten und die Megariker durch Anerkenntniß der Nothwendigkeit einer wirkſamen Vermittelung zwiſchen den beiden Welten; über die drei Vermittelungsverſuche, indem er das Seiende nicht mehr in einem ſinnlich Wahrnehmbaren und damit der Welt des Wechſels und Werdens angehörigen, ſondern in den ſich ſelber gleichbleibenden, nur durchs reine Denken erfaßbaren Begriffen oder Ideen ſucht. Aber wie ſollen ſie der Flucht des Werdens Einhalt thun, es in erkennbarer Weiſe geſtalten und ordnen? Sie müſſen, ſieht er ein, unberührt von dem Wechſel des Werdens bleiben; er weiß ihnen keine andre als die urbildliche Urſächlichkeit anzuweiſen, und urbildliche Urſächlichkeit iſt ihm nach Zwecken wirkende, oder vielmehr Zwecke ſetzende. Da kommt ihm auf halbem Wege Anaxagoras entgegen; aber auch nur auf halbem Wege; denn die Zweckurſächlichkeit des anaxagoreiſchen Nus iſt gebunden an die ewige, von dieſem unabhängige qualitative Beſtimmtheit der Urſaamen der Dinge, der Geiſt ein lediglich ordnender deſſen was er vorfindet, und was eben darum nach Maßgabe ſeiner ewigen unveränderlichen Beſtimmtheit in Wechſelbeziehung mit einander tritt, ſich einigt und trennt. Plato will dieſe Schranke durchbrechen; in All und Jedem was die Welt der Erſcheinungen uns darſtellt, ſoll der Zweckbegriff einer Idee ſich darſtellen oder verwirklichen. Aber wie ſoll er ſich darin verwirklichen? durch die Wirkſamkeit der höchſten, ſchlechthin unbedingten Idee des Guten oder der Gottheit. Geſtehen wir uns, hier zu einem dunklen Punkte in der Lehre Plato's gelangt zu ſein, den er nur ſinnbildlich durch ein von der Sonne hergenommenes Gleichniß einigermaßen zu veranſchaulichen weiß. Auch ſie, die Idee des Guten, iſt in ihrer Wirkſamkeit gebunden an die Beſtimmtheit der gleich ewigen Ideen; und wie iſt ihre ſie verwirklichende Kraft zu denken, da ſie ſelber als Idee eine unveränderliche Beſtimmtheit ſein ſoll? Hier konnte nur durch den Begriff einer unbedingten denkenden Kraftthätigkeit geholfen werden und damit mußten zugleich die Ideen in von jener abhängige Kraftthätigkeiten umgeſetzt werden. Unter allen ſeinen Schülern iſt es dem Ariſtoteles allein gelungen hier ergänzend und umbildend einzutreten.

4. Zur Vermittelung der Welt der Ideen und der der Erſcheinungen bedurfte es auch der Uebergangsſtufen vom Sinnenleben zum reinen Denken. Plato hat ſie in dreifacher Weiſe zu finden geſucht. Die nach idealen Zahlverhältniſſen aus den beiden entgegengeſetzten Principien des Seienden und Werdenden konſtruirte Weltſeele ſoll Einwirkung der Ideen, d. h. des Seienden, auf das Werdende, Stoffartige vermitteln. Ferner, als Uebergangsſtufe von der ſinnlichen Wahrnehmung zum denkenden Ergreifen der Ideen betrachtet er die Vorſtellungen und unterſcheidet dann wieder in der erſten Sphäre, ſinnliche Wahrnehmung von der vorſtellenden Erfahrung, innerhalb der zweiten das vermittelnde (hypothetiſche) Denkverfahren vom unmittelbaren Ergreifen der an ſich wahren und gewiſſen Ideen. Als Vermittelung zwiſchen der ſinnlichen Begehrung und dem reinen Streben nach der Welt der Ideen endlich, gleichwie zwiſchen dem Sinnendaſein und dem ewigen Leben, galt ihm die Liebe. Auch hier finden ſich wiederum die Anfänge und Keime weitreichender Entwickelungen. Aber waren die geſuchten Vermittelungen in der That gefunden? Die Lehre von der Weltſeele, wie oft ſie ſich auch in der Folgezeit erneuert hat, iſt über ihr myſtiſches Dunkel nicht hinausgekommen. Es ſpricht ſich in ihr nur das Bedürfniß der Vermittelung aus. Was den zweiten Vermittelungsverſuch betrifft, ſo hatte Plato zwar eingeſehn, wie die in der Welt der Erſcheinungen ſich uns darbietenden Wahrnehmungen zu Erweckungsmitteln für das unmittelbare denkende Ergreifen der Ideen werden können und ſollen, nicht jedoch wie wir aus den ſinnlichen Wahrnehmungen Erkenntniſſe zu bilden, von den ſinnlichen Begehrungen zu vernünftigen Wollungen uns zu erheben im Stande ſind. Gleichwie den platoniſchen Ideen eine nur urbildliche Wirkſamkeit zukommen kann, ſo hat ihr Innewerden auch nur die Kraft unſer Auge für ihren Wiederſchein in der Welt der Erſcheinungen zu öffnen. So wenig wir einſehn wie dieſer Wiederſchein entſteht, wie die Welt der Erſcheinungen aus der Urſächlichkeit der Ideen ſich bildet, eben ſo wenig konnte Pl. hoffen durch Schluß von den Wirkungen auf die Urſache, in der Welt der Erſcheinungen die Ideen als ihren Grund zu entdecken.

Auch hier bedürfen ſeine Lehren der Aus- und Umbildung. Weiter reicht die Vermittelung welche er der Liebe anweiſt und wie würde er ſich der ferneren Entwickelung ſeiner Lehre gefreut haben, die ſie der chriſtlichen Philoſophie verdankt.

5. Sollen die Ideen in der Welt der Erſcheinungen, wie auch immer, ſich abbilden, ſo mußte ein von den Ideen Verſchiedenes, von ihnen Unabhängiges, nennen wir es Urſtoff oder wie ſonſt auch, vorausgeſetzt werden, wenngleich es all und jede Beſtimmtheit erſt von den Ideen entlehnen ſollte. — Wir haben geſehn, wie Plato vergeblich ſich bemühte, für dieſes Ur- oder Unweſen eine Bezeichnung zu finden; es begrifflich zu faſſen mußte er von vorn herein aufgeben. Einem ſchlechthin Beſtimmungsloſen irgendwie ein Fürſichſein beizulegen, konnte er ohnmöglich ſich entſchließen. Und doch ſollte es die Schuld tragen für die Unvollkommenheiten, in und mit denen die Ideen in der Welt der Erſcheinungen ſich verwirklichen; es mußte nicht nur der Welt der Erſcheinungen den erforderlichen Stoff gewähren, ſondern auch adäquater Verwirklichung der Ideen in ihr Widerſtand zu leiſten im Stande ſein. Plato legt ihm daher eine der Zweckurſächlichkeit entgegengeſetzte Urſächlichkeit, die der Nothwendigkeit, bei; und ſo tritt bei ihm zuerſt wirkende und Zweckurſächlichkeit aus einander: jedoch in einer Weiſe, der zufolge keine von beiden begreiflich ward. Wir werden ſehn wie demnächſt Ariſtoteles dieſen Unterſchied beſtimmter faßte und für jenes Ur- oder Unweſen einen entſprechenderen Ausdruck fand. In der Grenzbeſtimmung dieſer zwiefachen Urſächlichkeit und der Erklärung ihres Eingreifens in einander, iſt ja freilich auch noch die gegenwärtige Wiſſenſchaft begriffen.

6. Ihre entſprechendſte und glänzendſte Anwendung konnte die platoniſche Ideenlehre in den Beſtimmungen über das ſittliche Handeln und künſtleriſche Bilden finden; denn das eine wie das andre iſt ja abhängig von der Deutlichkeit und Beſtimmtheit der dabei uns leitenden ewigen Zweckbegriffe. Es war die ſokratiſche Ethik in drei verſchiedenen Richtungen ausgebildet worden, oder in der Ausbildung begriffen. Die eine meinte die ſittliche Reinheit und Selbſtändigkeit nur durch gänzliche Abkehr von der Sinnlichkeit

aufrecht halten zu können, ohne daß es ihr gelungen wäre die Zielpunkte des Geiſteslebens (der φρόνησις) zu beſtimmen; die zweite wähnte der Genuß ſei das an ſich Anzuſtrebende und den ſittlichen Anforderungen durch Mäßigung im Genuß entſprechen zu können; die dritte Richtung war im Gegenſatz gegen die zweite mit der erſten einverſtanden; wie aber hätten die Freunde der Ideen, denn ihnen — den Megarikern — gehörte dieſe dritte Richtung, an der geiſtigen Paſſivität der Kyniker ſich genügen laſſen können? ihnen mußte Sittlichkeit mit dem Leben in der Welt der Ideen zuſammenfallen, und darin war Plato mit ihnen einverſtanden; nur nicht in der Annahme ſchon hienieden reiner Geiſt werden zu können. Auch hier ſuchte er eine Vermittelung und fand ſie in ſorgfältigerer Unterſuchung über das Weſen der Luſt. Daß die ſinnliche Luſt nicht Beſtimmungsgrund unſrer Handlungen ſein dürfe, erkannte er mit den Kynikern und Megarikern vollkommen an. Aber beſchränkt ſich denn, fragte er, die Luſtempfindung auf unſre ſinnlichen Funktionen? gewährt nicht die Denkthätigkeit, wenn ſie ihre Ziele, die Ideen, erreicht, die reinſte und höchſte Luſt? So ergab ſich ihm in der Luſt eine Vermittelung zwiſchen unſrem ſinnlichen und unſrem der Welt der Ideen zugewendeten Daſein, und zugleich die Unterſcheidung der ſittlichen von der ſinnlichen Luſt. Letztere kann überhaupt keinen ſittlichen Werth haben und erſtere nur als Zeichen vom erreichten Einklang unſrer Wollungen und Handlungen mit den Anforderungen der Ideen, nicht als ihre Triebfeder; Triebfeder darf ausſchließlich die Idee ſelber ſein. Daran knüpfte ſich ihm einerſeits der Verſuch eine Tafel der ſittlichen Güter, d. h. der Zielpunkte unſrer Handlungen zu entwerfen, andrerſeits ſeine Tugendlehre, in welcher zugleich die ſokratiſche Einheit des Tugendbegriffs aufrecht gehalten und Eintheilung deſſelben nach Maßgabe der verſchiedenen Sphären des Seelenlebens, innerhalb deren er ſich verwirklichen ſoll, gerechtfertigt wird. Durchdrungen von der urſprünglichen Ueberzeugung des griechiſchen Alterthums, daß das ſittliche Leben des Einzelnen nur im Staate ſich entwickeln könne, verſchlingt ſich ſeine Staatslehre mit der Sittenlehre und zwar ſo daß er auch die weſentlichen Beſtandtheile des Staates und ihr

Verhältniß zu einander auf die verſchiedenen Grundvermögen des Seelenweſens und ihre Beziehungen zu einander zurückzuführen verſucht. Gleichwie dem Geiſte der unbedingte Primat im Seelenleben zukommt, ſo gebührt ihm auch die unbedingte Herrſchaft im Staate, und der Anſpruch darauf kann ſich nur durch die Befähigung bewähren die Ideen zur Deutlichkeit und Beſtimmtheit des Bewußtſeins zu erheben. Ganz abgeſehn von ſeinen Neigungen und ſeiner Anſchauungsweiſe der Zeitverhältniſſe, mußte Plato's Staat ein entſchieden ariſtokratiſches Gepräge erhalten, wie er ihn denn auch als Ariſtokratie bezeichnet.

Nach welcher Seite hin aber ſollte ſeine Ethik und Politik weiter entwickelt und ergänzt werden? Auch hier mußte zunächſt das Band zwiſchen der Welt der Erſcheinungen und der der Ideen ein wirkſameres werden, die Tugendlehre daher in Beziehung auf die verſchiedenen Sphären der Wirkſamkeit innerhalb der Sinnenwelt beſtimmter durchgeführt, die Staatslehre den thatſächlichen Verhältniſſen der Wirklichkeit angepaßt werden.

7. Wer endlich war wohl befähigter den Grund zu einer Theorie vom Schönen und von der Kunſt zu legen als Plato, der ſelber als Künſtler erſten Ranges ſich bewährt hat? Und wenn auch K. Juſti in ſeiner Schrift: die äſthetiſchen Elemente in der platoniſchen Philoſophie (Marburg 1860), den Einfluß derſelben über das Maß geltend zu machen geſucht haben möchte, — unbezweifelt greifen ſie in die Anſchauungsweiſe faſt nicht minder als in die Darſtellungsweiſe des Philoſophen bedeutend ein. Und doch könnte man leicht tiefer eindringende Unterſuchungen über das Weſen des Schönen und der Kunſt bei Pl. erwarten als man findet. Zwar das Schöne unterſcheidet er ſehr beſtimmt von dem Sinnenreiz des Angenehmen und vom Nützlichen [358]); es wird Maß und Harmonie, Reinheit und Vollendung ihm beigelegt [359]), das

358) Legg. II, 667, a. d. 668, b. vgl. Hipp. mai. 194, c sqq. Daher auch die Betrachtung des Schönen mit reiner, wahrer, edler Luſt verbunden iſt, Phileb. 51, b.

359) Phileb. 64, e. 66, b. d. Symp. 210. 211, c und anderwärts.

Innewerden deſſelben auf das Ergreifen der der Erſcheinung zu Grunde liegenden Idee zurückgeführt [360]), gefordert daß auch das Kunſtwerk von Harmonie beſeelt rein und vollkommen ſei [361]) und für Conception deſſelben eine über allem vermittelnden Denken hinausliegende unmittelbar ſchöpferiſche Thätigkeit vorausgeſetzt [362]), die Plato als göttlichen Wahnſinn (Begeiſterung) bezeichnet. Aber weil die Idee als ſolche im Schönen unmittelbar ergriffen, in der Kunſt unmittelbar dargeſtellt werden ſoll, wird er der nothwendigen Verſinnlichungsweiſe des Schönen in der Form der Darſtellung nicht gerecht. Die Idee des Schönen ſoll freilich dem Auge als dem hellſten der Sinne, in höherem Glanze als die übrigen Ideen ſich offenbaren, welche wenn ebenſo deutlich geſchaut, noch unwiderſtehlicher anziehn würden [363]); und doch, heißt es, das Urſchöne ſei körper- und farblos, frei von den Bedingungen der Erſcheinung, und je freier von dieſen, um ſo höher der Grad der Schönheit, die der Seelen höher als die irgend welcher Körper, die der Tugenden und Wiſſenſchaften höher als die der Seelen und am höchſten die des unbedingt Guten [364]). Je weniger er daher den Begriff des Schönen von dem des Guten ſonderte, und je mehr er es entſinnlichte, um ſo weniger konnte er die der Welt der Erſcheinungen ſich anſchließende und ſie nachbildende Poeſie als wahre Kunſt gelten laſſen, zumahl wenn ſie auch Unſittliches darzuſtellen nicht verſchmähte, und um ſo unbedingter forderte er, die Kunſt ſolle von deutlicher Erkenntniß der Ideen geleitet werden. Sein Idealſtaat ſoll die wahre, unmittelbar aus der Anſchauung der Ideen hervorgehende Kunſt hervorrufen und darüber wachen daß ſie ſich rein erhalte. Sein Staat der Geſetze macht auch in dieſer Beziehung der Welt des Thatſächlichen einige Zugeſtändniſſe.

Das Schöne ſoll daher keine einem Andren anhaftende Eigenſchaft ſein, Symp. 211, a. e.

360) Phaedr. 250, b. Phileb. 64, a. Tim. 87, c. 30, c.

361) Rep. III, 402, d. vgl. Phaedr. 264, d.

362) Phaedr. 245, a u. a. St.

363) Phaedr. 250, b.

364) Symp. 210, b.

B. Die ältere Akademie.

Plato hat eine Schule gegründet, die durch Lehrordnung, Fürsorge für Nachfolge in der Leitung derselben, durch Vererbung des Eigenthums in oder neben der Akademie, durch periodische Liebesmähler und andre äußere Einrichtungen, ohngleich zweckmäßiger organisirt als eine der andren sokratischen Schulen, bis tief ins sechste Jahrhundert unsrer Zeitrechnung sich erhalten hat [1]), allerdings mit mannichfachen Umbildungen der Lehre, welchen die Dehnbarkeit ihrer Principien sich fügte. Die Nachfolge in der Leitung der Schule war dem Schwestersohn Plato's, dem Speusippus gesichert und ging von ihm auf Xenokrates über (Ol. 110, 2. 339/8 v. Chr.). Speusipp hatte nur 7 Jahre der Schule vorgestanden. Wie die übrigen Genossen des Plato nach dem Tode desselben zu der Schule sich verhielten, ob sie einen Antheil an derselben und welchen sie sich bewahrten, erfahren wir nicht. Doch scheint Aristoteles allein eine eigene Schule gegründet zu haben. Aber schriftstellerisch thätig zur Verbreitung ihrer Lehren waren, außer jenen beiden Schulhäuptern und dem Aristoteles, Heraklides der Pontier, Hestiäus, Philippus der Opuntier, der Herausgeber der platonischen Bücher von den Gesetzen und muthmaßlicher Urheber der Epinomis, und innerhalb gewisser Grenzen der Astronom Eudoxus aus Knidos, wenn nicht noch andre unter denen, die nur dem Namen nach uns bekannt sind. Die Dürftigkeit der Nachrichten über die beiden Schulhäupter und die andren als Schriftsteller bezeichneten Platoniker läßt eine vergleichende Charakteristik derselben nicht zu. Nur einigermaßen vermögen wir uns zu verdeutlichen, in welchen Richtungen sie die platonischen Lehren weiter zu entwickeln bestrebt waren. Bei allen scheint das Bedürfniß sich geltend gemacht zu haben, durch Ermittelung des Thatsächlichen im Gebiete der Naturerscheinungen wie in dem der Geschichte das Lehr-

1) Zumpt, über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen. Berlin 1843.

gebäude des Meiſters zu ergänzen. Von den beiden Schulvorſtehern wiſſen wir außerdem daß ſie ſyſtematiſche Gliederung des Lehrgebäudes anſtrebten. Wies ſchon die Form eines zuſammenhängenden Lehrkurſus darauf hin, ſo mußte ſie zugleich als Erſatz für die künſtleriſche Darſtellung ſich empfehlen, in welcher mit dem Meiſter zu wetteifern ſie ſchwerlich auch nur verſuchen konnten. So trachtete Speuſippus dem Ideal eines ſyſtematiſchen Zuſammenhangs alles unſres Wiſſens nach und meinte, zur Definition und Eintheilung eines Begriffs ſei Kenntniß der Unterſchiede deſſelben von ſämmtlichen übrigen erforderlich [2]). Vergleichende Ueberſichten über die verſchiedenen Gebiete des Wiſſens, mit Beachtung der Synonyma und Homonyma, ſollte, wie es ſcheint, dazu führen [3]). Xenokrates dagegen ſcheint mehr darauf bedacht geweſen zu ſein die ſchon von Plato bezeichnete Dreitheilung der Philoſophie weiter durchzuführen und den Lehrvorträgen zu Grunde zu legen [4]). Bei ihm wie bei Speuſippus findet ſich zugleich ein Verſuch die plato-

2) Arist. Anal. post. II, 13. 97, 6 *οὐδὲν δὲ δεῖ τὸν ὁριζόμενον καὶ διαιρούμενον ἅπαντα εἰδέναι τὰ ὄντα. καίτοι ἀδύνατον φασί τινες εἶναι τὰς διαφορὰς εἰδέναι τὰς πρὸς ἕκαστον μὴ εἰδότα ἕκαστον· ἄνευ δὲ τῶν διαφορῶν οὐκ εἶναι ἕκαστον εἰδέναι· οὗ γὰρ μὴ διαφέρει, ταὐτὸν εἶναι τούτῳ, οὗ δὲ διαφέρει, ἕτερον τούτου.* Mit den Auslegern unbedenklich auf Speuſippus zu beziehn, ſ. Schol. 248, 11 sqq. vgl. Diog. L. IV, 2. Es werden auch *Ὅροι* und *Διαιρέσεις* von ihm angeführt, vielleicht die von Ariſtoteles Part. anim. I, 2. 642, b, 11 (*αἱ γεγραμμέναι διαιρέσεις*) und de Gener. et Corr. II, 3. 330, b, 16 berückſichtigten; vgl. Zeller S. 320, 2 u. 652, 1.

3) Hierher gehören die Eintheilung in *Ταυτώνυμα* und *Ἑτερώνυμα*, ſ. Simpl. in Categ. Schol. 43, b, 19. a, 31, und zehn Bücher *τῶν περὶ τὴν πραγματείαν Ὁμοίων*, Diog. L. IV, 5: eine Ueberſicht über die verſchiedenen Arten der Thiere und Pflanzen, nach Athen. III, 86, c. 105, b. IV, 133, b. VII, 303, d. IX, 369, a u. ſ. w. vgl. Kriſche's Forſchungen 253.

4) Sext. E. Math. VII, 16 *ὧν (τῶν εἰπόντων τῆς φιλοσοφίας τὸ μέν τι εἶναι φυσικὸν τὸ δὲ ἠθικὸν τὸ δὲ λογικόν) δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός . . . ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτην, καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου, ἔτι δὲ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔχονται τῆσδε τῆς διαιρέσεως*

niſche Vermittelung zwiſchen ſinnlicher Wahrnehmung und der unmittelbar die Ideen ergreifenden Erkenntniß näher zu beſtimmen. Speuſippus unterſchied das Sinnlichwahrnehmbare und das Denkbare, und obgleich er letzterem den wiſſenſchaftlichen Begriff vorbehielt, ſo nahm er doch auch eine wiſſenſchaftliche Wahrnehmung an, ſofern ſie an der Wahrheit des Begriffs Theil nehme, und berief ſich rückſichtlich letzterer auf die Evidenz, zu welcher das Innewerden der (richtigen) muſikaliſchen Verhältniſſe durch eine vom Denken (λογισμός) geleitete Uebung gelange [5]). Wie dieſe wiſſenſchaftliche Wahrnehmung zur Mathematik ſich verhalten und wie weit ſie reichen ſollte, erfahren wir nicht. Xenokrates ſetzte an die Stelle der platoniſchen Viertheilung eine Dreitheilung, nach Vorausſetzung einer dreifachen Art der Weſenheiten, einer ſinnlich wahrnehmbaren, auf unſre Welt des Werdens und Vergehns bezüglichen, einer das Gebiet des geſtirnten Himmels umfaſſenden und einer über die Welt der Dinge hinausreichenden, deren erſtere der ſinnlichen Wahrnehmung, die letztere der denkenden Erkenntniß, die mittlere zugleich der Wahrnehmung und der denkenden Erkenntniß zugänglich ſei, d. h., wie er es näher beſtimmte, der Vorſtellung. Nur die dritte der wiſſenſchaftlichen Vernunft angehörige Erkenntniß, ſagte er, ſei eines unerſchütterlichen, (an ſich) wahren Kriteriums theilhaft; auch weß wir von der erſten Weſenheit durch die Sinne inne werden, habe Theil an der Wahrheit, jedoch nicht in gleicher Weiſe wie das was wir durch die wiſſenſchaftliche Vernunft ergriffen; die (auf den Himmel bezügliche) mittlere Erkenntniß ſei, wohl ihrer zwiefachen Quelle wegen, zugleich dem Irrthum und der Wahrheit zugänglich. In ſeiner Vorliebe für ſymboliſche Bezeichnungen, benannte er dieſe drei Weſens- und Erkenntnißarten nach den drei Parcen [6]). Kunde von der näheren Entwickelung dieſer Dreitheilung fehlt uns leider; die Titel der von ihm ange-

---

5) Sext. Math. VII, 145 ff.

6) ib. 147 sqq. vgl. Boëth. de Interpret. Schol. 100, 36. Die μαθήματα bezeichnete er als λαβαὶ φιλοσοφίας. Plut. virt. moral c. 12. Diog. L. IV, 10.

führten Schriften, wie über die Geschlechter und Arten, über die Gegensätze [7]), und seine Zurückführung der Kategorien auf das Ansichseiende und das Relative [8]), geben darüber nicht Aufschluß. Nur so viel ersehn wir aus jenen Angaben daß Xenokrates irgendwie auch die sublunarische Welt der Erkenntniß, wenngleich nicht der streng wissenschaftlichen, zugänglich zu machen wünschte und den Begriff der Vorstellung so steigerte, daß er mit dem der mathematisch-astronomischen zusammenfallen oder diese unter sich begreifen sollte. Die Ausdrücke des Berichts sind in dieser Beziehung schwankend. Schwerlich aber ist er zu wesentlichen Ergebnissen im Aus- und Fortbau der platonischen Wissenschaftslehre gekommen.

2. Dagegen unterzog er, gleichwie Speusippus und Philippus der Opuntier, mit Aufwand großen Scharfsinns, sich der undankbaren Mühe, des alternden Plato's Lehre von den Idealzahlen und ihren Principien weiter auszubilden. Zuerst suchten sie für die obersten Principien die möglichst entsprechenden Bezeichnungen zu finden. Speusippus meint der platonische Ausdruck für das stoffartige Princip, das Große und Kleine, beziehe sich nur auf das Räumliche und will es Vielheit nennen [9]). Ebenso nimmt er Anstoß an der Gleichstellung des unbedingten Eins mit dem Guten und der göttlichen Vernunft, da wenn das Eins mit dem Guten zusammenfalle, das Viele als das Böse gefaßt werden müsse [10]), und weil nach Analogie mit der Entwickelung der Naturwesen, das Vollkommne erst Abschluß, nicht Anfang sein könne; so daß er mit einigen Pythagoreern zu der alten theologischen Vorstellungsweise zurückkehrt, der zufolge das Gute und Schöne erst der Erfolg der fortschreitenden Weltentwickelung sein sollte [11]); nur als der Reihe des Guten angehörig dürfe, meint er, das Gute betrachtet

7) Diog. L. IV, 12.

8) *καθ' αὐτὸ* und *πρός τι*, Simpl. in Categ. Schol. 47, b, 25.

9) Ar. Metaph. XIII, 9. 1085, 31 (ib. pseudo Alex.). XIV, 4. 1091, b, 34. c. 5. 1092, 35. c. 1. 1087, b, 6. 27. 30.

10) ib. XIV, 4. 1091, b, 30. ib. ps. Alex.

11) ib. XII, 7. 1072, b, 30. vgl. XIV, 4 pr.

werden, und das unbedingte Eins nicht als das Seiende ſelber ſondern nur als Grund des Seienden[12]). Der Vernunft ſcheint er die Stelle der Weltſeele zugewieſen zu haben[13]). Auch dabei blieb er in der Zerlegung des oberſten Princips in ſeine angeblichen Faktoren oder in der Ableitung daraus noch nicht ſtehn; er unterſchied vielmehr Principien der Zahlen, Größen und der Seelen als Principien verſchiedener Weſenheiten, ſo daß Ariſtoteles ſeine Theorie einer epiſodiſch fortſchreitenden Tragödie verglich[14]). Aus den beiden Urgründen leitete er unmittelbar nur die Zahlen ab[15]). Xenokrates bezeichnete dagegen im näheren Anſchluß an Plato das ſtoffartige Princip als die unbeſtimmte Zweiheit oder als das Ungrade und ließ ſich auf Zerlegung des oberſten Urgrunds der Einheit, welche er im Gegenſatz gegen die unbeſtimmte Zweiheit das Gerade nannte[16]), und auf Annahme fortſchreitender Entwickelung deſſelben nicht ein. Nur das Spiel mit mythologiſchen Benamungen konnte er ſich nicht verſagen.

An die Verſchiedenheit in der Auffaſſung der oberſten Principien knüpften ſich bei dieſen Platonikern auch die verſchiedenen Annahmen über die Urzahlen und Ideen. Ariſtoteles führt drei verſchiedene Anſichten über dieſelben auf: Unterſcheidung der Ideen und der mathematiſchen Zahlen, Gleichſetzung beider und endlich Annahme weſenhafter, jedoch nicht den Dingen einwohnender Zahlen, mit Aufhebung der Ideen[17]). Welche dieſer beiden letzten Annahmen dem Speuſippus, welche dem Xenokrates angehöre, iſt zweifelhaft und die griechiſchen Ausleger geben nicht Aufſchluß darüber.

12) Eth. Nic. I, 4. 1096, b, 5. vgl. Metaph. XIV, 5 pr.

13) Cic. de Nat. D. I, 13. vgl. Theophr. Metaph. 322.

14) Metaph. VII, 2. 1028, b, 19. XII, 10. 1075, b, 37. vgl. XIV, 3. 1090, b, 13. Stob. Ecl. I, 58.

15) Metaph. XIII, 9. 1085, 21 wahrſcheinlich auf Speuſippus zu beziehen.

16) Metaph. XIV, 1. 1088, 15. vgl. Stob. Ecl. I, 62 u. Zeller 667, 3 f.

17) Arist. Metaph. XIII, 1. 2. 6. XIV, 2 extr. vgl. die Erklärungen in m. Handbuche II, 2, 1 S. 15 ff. 38 u. Zeller 657 ff. 4.

Doch ſehr wahrſcheinlich, daß die letztere auf Speuſippus zu beziehen iſt. Unmittelbar aus den Urgründen, ſollten der letzteren Auffaſſung zufolge, weſenhafte, jedoch nicht den Dingen einwohnende, wie die Pythagoreer gelehrt hatten, ſondern von ihnen geſonderte Zahlen ſich entwickeln, nach der Vorausſetzung daß (wahre) Erkenntniß von ihnen nicht ſtatt finden könnte, wenn ſie in die ſinnliche Welt verflochten wären, und um den Schwierigkeiten der Ideenlehre zu entgehn [18]). Das erſte aus den Principien hervorgehende Eins unterſchied man von der erſten unbedingten Einheit [19]). Auf die Entwickelung der Zahlen ſollte dann nach Speuſippus die der mathematiſchen Größen folgen [20]), die er gleichfalls als von der Sinnenwelt geſonderte Weſenheiten betrachtete, und welche er nach Art der Pythagoreer auf Zahlverhältniſſe zurückführte; daher er ausführlich von der Zehnzahl und Vierzahl handelte. Auch in der mathematiſchen Ableitung der Elemente ſchloß er ſich den Pythagoreern an und nahm gleich ihnen ihrer fünf an [21]). Zu ſyſtematiſcher Durchführung ſeiner Theorie aber war er nicht gekommen [22]) und nur vereinzelte auf die Natur bezügliche Annahmen werden von ihm angeführt [23]).

Ob Xenokrates dem Plato in der Gleichſetzung der Ideen mit den Idealzahlen ſich angeſchloſſen habe [24]), laſſen wir unentſchieden; in der Ableitung der Figuren ging er darin über Plato hinaus daß er die Größen auf untheilbare Linien zurückführte [25]) und

18) Metaph. XIV, 3. 1090, 20 ff. XIII, 9. 1086, 2. c. 8. 1083, 21.

19) Ib. XIII, 8. 1083, 24.

20) Metaph. XIII, 6. 1080, b, 26. XIV, 3. 1090, 35. vgl. Anmerk. 14.

21) Theolog. arith. 63 ff.

22) Theophrast. Metaph. 313.

23) ſ. Zeller 666 f.

24) Arist. Metaph. 6. 1080, b, 21. vgl. m. Handbuch S. 16, 38. Zeller 668 f., 1.

25) Arist. Phys. VI, 2. 233, b, 15 und dazu die griech. Ausleger Schol. 334, 27. 499, b, 16. Arist. (oder Theophraſt) de insecab. Lin. pr. ib. 968, 18.

wahrſcheinlich auch untheilbare Urformen der Figuren voraus-ſetzte [26]). Der Unterſchied ſeiner Lehre von der platoniſchen ſcheint darin beſtanden zu haben, daß er den in dieſer feſtgehaltenen Unterſchied zwiſchen der mathematiſchen und der idealen Erkenntniß aufheben wollte. Aus den Urgründen der Einheit und unbeſtimmten Zweiheit leitete Xenokrates unmittelbar die Zahlen und aus der Zahl die Seele ab, ſofern jene am Selbigen und Andren und daher am Beharren und der Veränderung Theil habe, die Seele aber einerſeits das Vermögen der Erkenntniß, andrerſeits das Bewegende vorausſetze. Er nannte ſie daher eine ſich ſelber bewegende Zahl [27]). Zwar erfahren wir daß er in der Ableitung der Weſen und Dinge mehr ins Einzelne ging als die übrigen Platoniker [28]); doch vermögen wir die Durchführung ſeiner Theorie aus den vereinzelten Angaben über ſeine Phyſik und Kosmologie uns nicht zu verdeutlichen. Er ſcheint nachzuweiſen unternommen zu haben wie eine vom Vollkommnen zum Unvollkommneren herabſteigende Stufenreihe des Lebens aus einer je eigenthümlichen Verbindungsweiſe der oberſten Principien ſich entwickele, — nach der Vorausſetzung daß ein Göttliches in abnehmender Stufenfolge den Himmel und die Geſtirne, die Elemente und Weſen und auch noch die Thiere durchdringe. Zu Bezeichnungen der die verſchiedenen Sphären des Weltalls durchdringenden Kräfte wählte er wiederum mythologiſche Namen, nahm neben den Göttern Dämonen an, und zwar neben den guten Dämonen auch böſe, zur Erklärung der Unvollkommenheiten und Uebel in den unteren Sphären des Weltalls [29]). Beſonders die Ausbildung der Lehre von der Weltſeele ließ er ſich angelegen ſein, und die Welt für nicht ge-

---

26) Simpl. in Arist. de Caelo Schol. 510, 35. Stob. Ecl. I, 368. vgl. Arist. de Insecab. Lin. 968, 9 u. c. a. St. bei Zeller 670 f., 3.

27) Arist. de An. I, 2. 404, b, 27. c. 4. 408, b, 32. Anal. Post. II, 4. 91, 25. vgl. Plut. An. procreat. c. 1, 5 u. A. bei Zeller 672, 2. — Plut. l. l. c. 2.

28) Theophr. Metaph. 313.

29) Die Belegſtellen ſ. bei Zeller 673 ff.

worden und unvergänglich haltend, betrachtete er die platoniſche Theorie als Lehrform, zur Bezeichnung der Verhältniſſe begrifflicher Abfolge [30]). Auf die Weltſeele bezieht ſich auch wohl zunächſt die Behauptung, die Seele ſei eine ſich ſelber bewegende Zahl, und abgeleiteter Weiſe erſt auf die menſchlichen Seelen.

Noch von einer vierten platoniſchen Schülern angehörigen Auffaſſung der Zahlen hören wir in dunkler Weiſe, der zufolge ſie ideale Weſenheiten ſein ſollten und das Mathematiſche ein Mittleres zwiſchen den Ideen und Sinnendingen [31]). Nicht minder verſchiedene Verſuche die Raumgrößen und Dinge aus den Zahlen und ihren Urgründen abzuleiten ſcheinen ſich bei den Platonikern gefunden zu haben. Wie das Haften an der ſpäteren pythagoriſirenden Ideenlehre die urſprünglichen Principien der platoniſchen Lehre und ihre Dialektik mehr und mehr zurückdrängte, veranſchaulicht die mit großer Wahrſcheinlichkeit dem Opuntier Philippus beigemeſſene Epinomis [32]). Die Kenntniß der Zahl und was ihr verwandt iſt, ſoll allein im Stande ſein zur wahren Einſicht und Glückſeligkeit zu führen, und vorzüglich ihre Spitze, die Aſtronomie, jedoch nicht die auf Beobachtungen fußende, ſondern die das Schönſte und Göttlichſte unmittelbar ergreifende; die Dialektik wird nur als Mittel betrachtet zu jener Erkenntniß zu gelangen. Daran knüpfen ſich dann die haltloſeſten phantaſtiſchen Vorſtellungen von den leuchtenden göttlichen Weſenheiten der Geſtirne, von drei Klaſſen der Dämonen und von der Hinaufläuterung der Menſchen zum ſeligen Daſein.

3. In nicht minder phantaſtiſchem Fluge ſcheint der wunderſüchtige Pontier Heraklides auf die urſprüngliche pythagoriſche Zahlenlehre zurückgegangen zu ſein, nicht ohne Verſuch ſie mit der Atomenlehre zu verbinden, wie ja auch der Pythagoreer Ekphantus es unternommen hatte; nur ſollen die Atome auf einander einwirken,

---

30) Plut. de anim. Procreat. c. 1 ff. Arist. de Caelo I, 10, 279, b, 32 und dazu Simpl. Schol. 488, b, 15. 489, 4. 9. Alex. in Metaph. lb. 827, b, 46.

31) Ar. Metaph. XIII, 6. 1080, b, 21.

32) ſ. das Nähere bei Zeller 690 ff.

alſo kraftthätig ſein und die Seelen aus leichtem ätheriſchen Stoffe beſtehen. Auch Heſtiäus wird unter den pythagoriſirenden Platonikern genannt [33]). In der Ethik ſchloſſen ſich dieſe Akademiker dem Plato enger an und ſcheinen ſie in zahlreichen Schriften, die bis auf die Titel verloren gegangen ſind, im Gegenſatz gegen die Kyniker, ſpäter auch gegen die Stoiker, weiter auszubilden beſtrebt geweſen zu ſein. So beſtimmte Speuſippus den Begriff der Glückſeligkeit als die durch Tugend zu erreichende Vollendung der naturgemäßen Thätigkeiten und Zuſtände, ohne jedoch den Genuß der Geſundheit, Leidloſigkeit und äußere Güter davon ausſchließen zu wollen [34]); nur die Luſt wollte er nicht als ein Gut gelten laſſen [35]). So bezeichnete auch Xenokrates die Tugend als das höchſte Gut, ſtimmte in der Begriffsbeſtimmung deſſelben mit Speuſippus überein; er erkannte gleichfalls den Werth untergeordneter Güter an ([34]) und vermittelte den Gegenſatz zwiſchen Gütern und Uebeln durch ein drittes Glied, Deſſen nämlich was weder ein Gut noch ein Uebel ſei [36]). In ähnlicher Richtung finden wir Polemo, der ſich von der theoretiſchen Forſchung zurückgezogen zu haben ſcheint [37]), und Krantor, den erſten Ausleger des platoniſchen Timäus begriffen, mit entſchiedener Polemik gegen die Stoiker [38]).

Noch iſt des ohngleich ſelbſtändigeren Eudoxus zu gedenken.

---

33) Dionys. b. Euseb. Praep. ev. XIV, 23, extr. Sext. E. Hypoth. III, 32. Math. X, 318 u. A. — Hestiaeus von Theophraſt in d. Metaphyſik 313 angeführt.

34) Clem. Al. Strom. II, 418, d. 419, a. — Plut. comm. Not. 13, 1. vgl. Cic. Legg. I, 13. 21. Tusc. V, 13. Senec. Ep. 85, 18. — v. Xenokrates insbeſondere, Cic. de Fin. IV, 18. Tusc. V, 18.

35) Ar. Eth. VII, 14 pr. vgl. X, 2. 1173, 6.

36) Sext. E. Math. XI, 4.

37) Diog. L. IV, 18. Clem. Alex. Strom. II, 419. — ib. VII, 717, d. *συντάγματα περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου* von ihm angeführt. vgl. Plut. c. not. c. 23. Cic. Acad. II, 42. Fin. II, 11. IV, 6.

38) Plut. a. a. O. (30). Procl. in Tim. 24. 85. Sext. E. Math. XI, 51 sqq. Plut. consol. ad Apollon. c. 3. Cic. Tusc. III, 6. — Cic. Acad. IV, 44. vgl. Kayser, de Crantore Academico. 1841.

An die Stelle der Ideen ſetzte er anaxagoreiſche Homöomerien [39]) und erneuerte die Annahme, daß die Luſt um ihrer ſelber willen angeſtrebt werde, welche Ariſtoteles eingehender Kritik würdigt nicht ſowohl wegen des Gewichts der von demſelben angeführten Gründe als weil die Reinheit ſeiner Sitten ihr zur Empfehlung gereicht hatten [40]).

39) Ar. Metaph. I, 9. 991, 17. (ib. Alex. Schol. 572, 26 *μέξει τῶν ἰδεῶν*). XIII, 5. 1079, b, 21.

40) Eth. X, 2.

Auf der Bahn mystischer Zahlenspekulation, welcher der alternde Plato sich hingegeben hatte, würden sie, unbeschadet ihrer Pietät, dem Lehrer nicht gefolgt sein, wenn sie die Grund- und Angelpunkte der Ideenlehre klaren Blickes erkannt hätten. Ob sie glücklicher in der Förderung der platonischen Sitten- und Staatslehre gewesen, möchte sich nicht entscheiden lassen, da außer den leeren Titeln vieler ihnen zugeschriebener Bücher, nur solche ethische Lehren angeführt werden, die mehr auf ihr Verhältniß zur Stoa als auf eine ihnen eigenthümliche Entwickelung und Sichtung der platonischen Ueberzeugungen schließen lassen.

Wahrscheinlich entfernte sich Aristoteles ohngleich weiter von der Anschauungsweise und Richtung des Plato als irgend einer der übrigen Schüler desselben, und oft und lange genug hat man die Lehrgebäude beider Philosophen für einander ausschließend gehalten, so daß wer dem einen sich anschließe, das andre verwerfen müsse. In der That waren auch Anlagen und Beruf beider Männer höchst verschieden von einander; der Tiefsinn des einen spricht sich in den glänzendsten Farben des Griechengeistes aus; Plato ist phantasiereicher Philosoph und philosophischer Dichter; der andre steht nur noch zur Hälfte im griechischen Alterthum; wer möchte läugnen daß die Grazien ihm minder hold gewesen? Er scheint sich des Berufes bewußt gewesen zu sein, nach allen Seiten hin baumeisterlich den Grund zu einer neuen Aera des wissenschaftlichen Lebens zu legen. Hätte er auch künstlerische Begabung gleich Plato gehabt, sein wissenschaftlicher Grundtrieb würde ihm nicht Zeit gelassen haben sie zu entwickeln. Dennoch darf man behaupten daß Plato und Aristoteles sich gegenseitig ergänzen mußten um den Vollgehalt des philosophirenden Geistes der Griechen auszuwirken und um ihm nachhaltige Einwirkung auf die folgenden Jahrhunderte zu sichern. Was als Gegensatz erscheint, ist näher betrachtet Ergänzung, und nach dem Bedürfniß der Zeitperioden und der philosophirenden Individuen, mußte bald dem einen bald dem andren der Vorrang zu Theil werden; und doch muß ihre Wirksamkeit um so eingreifender sein, je mehr man sie in ihrer Zusammengehörigkeit auffaßt.

I.

Das Leben und die Schriften des Ariſtoteles.

a.

Ueber Ariſtoteles' Lebensverhältniſſe finden ſich wiederum nur ſpärliche Nachrichten und auch die durch Dionyſius von Halikarnaß, Diogenes[1]) und andre griechiſche oder lateiniſche Schriftſteller uns erhaltenen ſind aus abgeleiteten Quellen geſchöpft; die älteſten von ihnen angezogenen ſind, wenige vereinzelte Angaben abgerechnet, die der Alexandriner Apollodorus und Hermippus. Von den älteren Peripatetikern ſcheint Keiner über das Leben des Meiſters ſich verbreitet zu haben und in ſeinen Schriften verbirgt ſich die Perſönlichkeit hinter den Lehren. Nach der ſicherſten Zeitbeſtimmung war er unter dem Archon Philokles (Ol. 114, 3) drei und ſechzig Jahre alt geſtorben und danach wahrſcheinlich berechnete Apollodor ſeine Geburt auf Ol. 99, 1 (384 v. Chr.). Sein Geburtsort war Stagira in der thrakiſchen aber größtentheils von Griechen bewohnten Landſchaft Chalkidike; ſein Vater Nikomachus, Leibarzt des makedoniſchen Königs Amyntas. Früh verwaiſt ſoll er vom Proxenus aus Atarneus erzogen worden ſein, und aus Ariſtoteles' Teſtament ergibt ſich, daß er wiederum deſſen Sohn an Kindesſtatt angenommen und ihn mit ſeiner Tochter zu vermählen beabſichtigte. In ſeinem achtzehnten Jahre wendete er ſich nach Athen und ſchloß ſich der platoniſchen Schule, wenn jene Angabe genau iſt, während der zweiten Reiſe Plato's nach Sicilien an. Was augenſcheinlich Verläumder, wie Timäus, Epikur und Kephiſodorus, Schüler des Iſokrates, u. A. von den Lüſten und Schickſalen ſeiner Jugend erzählt hatten, bedarf keiner Widerlegung; auch nicht die auf den Megariker Eubulides zurückgeführte Nachricht von bös-

1) Dionys. ad Ammaeum I, 5. 7. — Diog. V, 1 sqq. — Ueber das Leben des Ariſtoteles vgl. Ad. Stahr's Ariſtotelia I u. Zellers Philoſophie der Griechen II, 2. S. 1 ff.

willigem Zerwürfniß mit Plato [2]). Beachtenswerther, jedoch nicht völlig beglaubigt, iſt die Angabe, er habe noch bei Plato's Lebzeiten eine rhetoriſche Schule, im Gegenſatz gegen die des Iſokrates, eröffnet [3]). Nach Plato's Tode (im Alter von 37 Jahren) verließ er mit Xenokrates, einem der treueſten Anhänger deſſelben, Athen und wendete ſich nach Aſſos zu dem ihm von Athen her befreundeten Hermias, Herrn von Atarneus und Aſſos [4]), gleichfalls einem Platoniker, und wahrſcheinlich, nachdem ſein Freund verrätheriſch ermordet war, nach Mitylene (Ol. 108, 4. 345/4 v. Chr.), wo er ſich mit der Schweſter oder Nichte des Hermias vermählte. Von ſeiner Freundſchaft mit Hermias zeugen der auf ihn gedichtete Päan und die demſelben in Delphi errichtete Bildſäule; von der Liebe zu ſeiner vor ihm geſtorbenen Gattin Pythias die Beſtimmungen des von ihm hinterlaſſenen Teſtaments. Ol. 109, 2. (343/2 v. Chr.) folgte er dem Rufe des Philipp, der ihm die Erziehung des dreizehnjährigen Alexanders anvertraute. Bis dahin hatte er vielleicht in Mitylene ſich aufgehalten. Von der Art der Erziehung des jungen Alexander und ob ſie zuerſt in Stagira und dann erſt in Miëza, ohnweit Pella, ſtatt gefunden, wiſſen wir nichts Zuverläſſiges, obgleich Marſyas, wahrſcheinlich Mitſchüler des Alexander, darüber geſchrieben hatte; auch nicht ob Kalliſthenes, der Neffe des Ariſtoteles und vermuthlich älter als Alexander, oder auch Theophraſt, der einige Zeit in Stagira ſich aufgehalten zu haben ſcheint, an dem Unterrichte Theil genommen [5]). Daß Ariſtoteles' Unterricht den Grund zu Alexanders Liebe zu den Wiſſenſchaften und zu ſeinem helleniſchen Sinn gelegt habe, darf man mit Zuverſicht vorausſetzen. Die eigentliche Erziehung kann wohl

---

2) Aristocl. bei Euseb. Praep. XV, 2, 1 ff. u. A. vgl. Zeller S. 7 ff. 15.

3) vgl. Zeller 14 f.

4) ſ. Böckh's Hermias von Atarneus, Abh. d. Berl. Akad. 1853, hiſt.-phil. Kl. 133 ff.

5) Theophraſt's Teſtament verfügt über ein Eigenthum in Stagira, Diog. V, 52. Im Uebrigen vgl. Zeller 19 f., 2.

nur gedauert haben bis der junge ſechzehnjährige Prinz von Philipp zum Reichsverweſer, während dieſer gegen Byzanz (Ol. 110, 1. 340 v. Chr.) zog, und demnächſt zur Theilnahme an deſſen Feldzügen berufen ward, alſo kaum drei Jahre; doch war damit Ariſtoteles' Einfluß auf den Königsſohn ſchwerlich abgeſchloſſen und wahrſcheinlich hatte jener nach Stagira ſich zurückgezogen, bis er nach Philipps Tode (Ol. 111, 2. 33¾ v. Chr.) nach Athen zurückkehrte. In dieſe Zwiſchenzeit mag die Abfaſſung ſeiner an Alexander gerichteten Schriften über das Königthum und die Kolonien fallen und ſicherlich war ſie, gleichwie ſein erſter Aufenthalt in Athen, reich an Vorarbeiten, die ihn in Stand ſetzten während ſeiner kaum zwölfjährigen Wirkſamkeit in Athen den wahrſcheinlich größeren Theil ſeiner uns erhaltenen Werke auszuarbeiten. Daß er während jener Zeit auch Gelegenheit fand für Athen bei König Philipp zu wirken, iſt mindeſtens wahrſcheinlich[6]). Der von ihm bewirkte Wiederaufbau des von Philipp zerſtörten Stagira muß ſchon früher ſtatt gefunden haben. Ueber die Einrichtung ſeiner Lehrvorträge in dem mit dem Tempel des Apollo Lykeios verbundenen Gymnaſium erfahren wir wiederum nur wenig Genaues und Zuverläſſiges. Daß er in den Baumgängen des Gymnaſiums luſtwandelnd mit ſeinen Schülern ſich zu unterhalten pflegte, bezeugt ſchon die ihnen zu Theil gewordene Bezeichnung der Peripatetiker; doch wird es ſicherlich, namentlich dem engeren Kreiſe, auch nicht an Vorträgen für eine ſitzende Zuhörerſchaft gefehlt haben; und daß er ſeinen Unterricht einem engeren und weiteren Kreiſe, in Morgen- und Abendſtunden, gewidmet habe, iſt nicht Grund zu bezweifeln, ſo unglaubwürdig auch die daran geknüpften Angaben von exoteriſchen und eſoteriſchen Lehren ſind, wenn letztere als eine den Eingeweihten vorbehaltene Geheimlehre bezeichnet werden, — Angaben die aus Mißverſtand des in den ariſtoteliſchen Schriften und der Eudemiſchen Ethik vorkommenden Ausdrucks des Exoteriſchen hervorgegangen ſind; es iſt durchgängig darunter zu verſtehn was außerhalb der eben vorliegenden Unterſuchung liegt. Der Ausdruck,

6) Hermipp. b. Diog. V, 2. vgl. Zeller 21, 5.

esoterisch, findet sich gar nicht bei Aristoteles, geschweige denn in dem Sinne des Geheimnißvollen, in welchem es von neueren griechischen Schriftstellern gefaßt ward. Wir müssen uns begnügen auf die darüber gründlich geführten Untersuchungen zu verweisen [7]) und können die Frage, welche unter den vorhandenen aristotelischen Schriften für exoterische, welche für esoterische zu halten seien, als unstatthaft zurückweisen. Daß Ar. zur Beschaffuug seiner Bücherssammlung, die den Ptolemäus zur Begründung der großen alexandrinischen Bibliothek veranlaßt haben soll, und für die ohne Zweifel reichhaltigen Sammlungen, die seinen zoologischen und historisch-politischen Schriften zu Grunde liegen mußten, wenn auch selber wohlhabend, der freigebigen Unterstützung des Philipp und Alexander bedurft habe, ist vollkommen glaublich, weungleich die darauf bezüglichen Nachrichten augenscheinlich übertrieben sind. Das freundliche Verhältniß zu letzterem dauerte bis, sechs Jahre vor seinem Tode, die sich steigerude Leidenschaftlichkeit des Königs und die Unbesonnenheit des Kallisthenes zur Hinrichtung desselben und auch wohl zum Argwohn gegen Aristoteles veranlaßte, der durch ,dessen nahe Beziehungen zu Antipater genährt sein mochte. Doch ist unbeglaubigt was von der Art erzählt wird, wie der König an Aristoteles sich habe rächen wollen, und völlig grundlos die Erzählung, Alexander sei an Gift gestorben, welches Aristoteles bereitet habe und vom Antipater durch Kassander übersandt worden sei. Die Nachricht von Alexanders Tode war vielmehr die Losung zum Ausbruch des gegen dessen Lehrer und Freund vielleicht längst gehegten Hasses. Die nichtige Anklage der Asebie fand bei den nunmehr gegen die makedonische Herrschaft mit Muth sich erhebenden Athenern leichten Eingang und Aristoteles mußte den Folgen derselben durch Flucht nach dem von Antipaters Truppen besetzten Chalkis sich entziehen. Die Nichtigkeit der von Demochares, wahrscheinlich dem Neffen des Demosthenes, gegen ihn gerichtete Beschuldigung, er habe Verrath an Athen und andren griechischen Städten geübt, ergibt sich daraus, daß Ar. in der Anklage eines solchen Verbrechens

7) s. die Anführung derselben bei Zeller 95, 1.

nicht gezogen ward. In Chalkis erlag er nach weniger als Jahresfriſt, wahrſcheinlich im Spätſommer 322 v. Chr., kurz vor Demoſthenes' Tode, einem Magenübel, an dem er ſchon längſt gelitten hatte. So verlor Griechenland faſt im ſelben Jahre drei ſeiner hervorragendſten Männer. Es folgte die Zeit ruhmvoller aber erfolgloſer Kämpfe und Anſtrengungen, und endlich mit dem gänzlichen Verluſte der freien Selbſtändigkeit allmählige Erſchlaffung auch der geiſtigen Kräfte. Auf Erörterung der von entſchiedenen Feinden und Neidern ihm Schuld gegebenen Sünden und Fehler der Wolluſt, Trunkſucht, des Hochmuths, Neides u. ſ. ſ. können wir verzichten. Seine Schriften zeugen von lauterer Liebe zur Wahrheit, die ihn trieb unverholen und unbemäntelt was er für Irrthum hielt zu beſtreiten, in der Ueberzeugung daß die in ihnen verborgenen Wahrheiten nur auf die Weiſe gefunden und abgeklärt werden könnten. So ſcheut er ſich auch nicht die Schärfe ſeiner Kritik gegen die Annahmen ſeines augenſcheinlich aufrichtig von ihm verehrten Lehrers zu richten, und mag man auch hin und wieder die Triftigkeit derſelben bezweifeln, der Rechthaberei oder gar der Verkleinerungsſucht kann man ihn nirgend zeihen. Er war ſich bewußt, eine neue fruchtbare Bahn der Forſchung eröffnet zu haben und mochte die Hoffnung lebhaft ausgeſprochen haben daß es den auf ihr Fortſchreitenden bald gelingen werde das Ziel der Philoſophie zu erreichen [8]), — eine Erwartung, der auch manche Philoſophen nach ihm, je von ihrem beſonderen Standpunkte aus, ſich hingegeben haben. Bei Ariſtoteles lag eine ſehr begreifliche Verkennung des Umfangs und der Schwierigkeiten der Unterſuchungen, die er angebahnt hatte, nicht eitle Ueberhebung, zu Grunde. Von der nothwendigen Kontinuität der Wiſſenſchaften und von der Förderung welche gelungene wiſſenſchaftliche Beſtrebungen den vorangegangenen weniger gelungenen verdanken, war er aufs beſtimmteſte überzeugt [9]). Seine reine Liebe zur Wahrheit, ſein unwiderſtehlicher Trieb ſie nach allen Richtungen hin zu erforſchen, die

8) Cic. Tusc. III, 28.

9) Metaph. α, 1. 993, b, 11.

wunderbare Vereinigung ſtets auf die oberſten Principien gerichteter Betrachtung mit durchdringender und unbefangener Beobachtung des Thatſächlichen und was ſonſt noch zur Eigenthümlichkeit ſeines wiſſenſchaftlichen Charakters gehört, ſpricht ſich in ſeinen Werken auf's deutlichſte aus. Und Nichts berechtigt uns anzunehmen, dieſer Geiſt der Wahrheit habe ſich im Leben verläugnet oder ſei von dem Geiſte der Liebe entblößt geweſen. Wie er in ſeiner höchſt ſchwierigen Stellung als Freund der makedoniſchen Könige und mit ſeiner Ueberzeugung, daß die Hellenen ihren Beruf zur Herrſchaft über die Völker nur in einem Einheitsſtaate geltend machen könnten [10]), im freiheitliebenden Athen ſich bewährt habe, vermögen wir leider nicht auszumitteln und ſelbſt zu triftigen Vermuthungen fehlen die erforderlichen Anhaltspunkte. Zum Einverſtändniß mit Demoſthenes konnte es ſchwerlich kommen; doch hätte dieſer größte ſeiner atheniſchen Zeitgenoſſen den unbefangen in die Beſtimmtheit der Verhältniſſe eindringenden politiſchen Sinn deſſelben immerhin anerkennen können, und die Annahme perſönlicher Feindſchaft wird durch die dem Demochares, Neffen des Demoſthenes, beigelegten verläumderiſchen Beſchuldigungen des Ariſtoteles nicht hinreichend gewährleiſtet. Letzterer erwähnt in ſeiner Rhetorik zwar nur einmahl des großen Redners, jedoch in anerkennender Weiſe [11]). Wie der Stagirit ſeinen verſtorbenen Eltern und ſeiner Frau (Pythias), gleichwie ſeinen Wohlthätern und Freunden in liebevoller Dankbarkeit ſich ergeben fühlte, wie er für ſeine zweite Gattin, Herpyllis, ſeine zwei Kinder, ſeine jüngeren Freunde und ſeine Sklaven Sorge trug, erſehen wir aus ſeinem Teſtament, das ſchon dem Hermippus bekannt geweſen ſein muß [12]). Halten wir uns daher verſichert daß ſein großer Genius mit dem Geiſte der Liebe gepaart geweſen. Dafür zeugt auch der ernſte ſittliche Sinn, wie er ſich in ſeiner Ethik ausſpricht. Daß im menſchlich geiſtigen Gebiete kein Licht

10) Polit. VIII, 7. 1327, b, 29.

11) Ar. Rhetor. II, 24. 1401, b, 30 (III, 4. 1407, 8 ſchwerlich auf unſren Redner zu beziehn).

12) Hermlpp. b. Athen. XIII, 589, c.

ohne Schatten ſich finde, wird auch an Ariſtoteles ſich bewährt haben; aber von über das Licht hinausreichenden finſteren Schatten iſt er ſicherlich frei geweſen.

b.

1. Wie groß auch der Schatz der Schriften, die wir vom Ariſtoteles beſitzen, doch ſind viele, und darunter ohne Zweifel ſehr bedeutende, verloren gegangen [13]). Ob mehrere oder wenigere als die erhaltenen, möchte ſchwerlich zu ermeſſen ſein. Freuen wir uns, ohne Zweifel die meiſten und wichtigſten auf ſeinen philoſophiſchen Lehrkreis bezüglichen zu beſitzen. Sie erweiſen ſich als eine zuſammengehörige Abtheilung ſeiner Werke, wie durch die genauen inneren Beziehungen auf einander, ſo auch dadurch daß bei häufigen Bezugnahmen je einer auf die andren, Verweiſungen auf außer dieſer Abtheilung gelegene anderweitige ariſtoteliſche Bücher in ihnen wenige [14]) ſich finden. Wir gehen auf Prüfung der Erzählung des Strabo und Plutarch [15]), der zufolge ſie zugleich mit den Büchern oder Handſchriften des Theophraſt lange Zeit in feuchten Kellern von Skepſis verborgen gelegen und der Benutzung ſich gänzlich entzogen hätten, nicht von neuem ein. Sehr möglich daß der Athener Apelliko durch den Erwerb dieſer Bibliothek, und demnächſt Sulla bei der Eroberung von Athen, in den Beſitz einer Sammlung von Autographis jener beiden Peripatetiker und einzelner bis dahin noch nicht bekannt gewordenen Schriften unter ihnen gelangt ſeien; — daß die Mehrzahl und darunter die wichtigſten derſelben, während ſo langer Zeit gänzlich unbekannt und unbenutzt geblieben, kann nach den von mir eingeleiteten und von Andren fortgeführten Un-

13) Ueber die ariſtoteliſchen Schriften und die griechiſchen und arabiſchen Verzeichniſſe derſelben ſ. m. Handbuch d. Geſch. d. griech.-röm. Ph. II, 2. S. 76 ff., Zellers Ph. d. Gr. S. 22 ff. und theilweiſe Val. Roſe, de Aristotelis librorum ordine et auctoritate. Berol. 1854.

14) ſ. m. Handbuch S. 97 ff. u. Zeller 79.

15) Strabo XIII, 1. 418 sq. Casaub. Plut. Sulla c. 26. vgl. Suid. s. v. Σύλλας.

terſuchungen ohnmöglich mehr angenommen werden [16]). Schwieriger iſt zu beſtimmen, ob oder wie weit der Rhodier Andronikus in ſeiner Textverbeſſerung, Anordnung und Erklärung der uns erhaltenen ariſtoteliſchen Schriften auf Vergleichung der in Skepſis ſo lange verborgen gehaltenen Handſchriften zurückgegangen war. Der Anführungen aus ſeinen kritiſchen Büchern ſind zu wenige vorhanden, als daß aus dem Mangel an beſtimmten von ihrer Benutzung zeugenden Angaben die Nichtbenutzung gefolgert werden dürfte. Auch verdient das wahrſcheinlich dem Strabo, ſeinem Zeitgenoſſen entlehnte Zeugniß des Plutarch, daß Andronikus durch den Grammatiker Tyrannio Einſicht in jene Handſchriften erhalten und ſie bei ſeiner Recenſion benutzt habe, Beachtung, wenngleich die daran geknüpfte Angabe, erſt aus dem Bücherſchatz von Skepſis ſeien überhaupt die bis dahin verborgen geweſenen Schriften des Ariſtoteles zu Tage gekommen, durchaus verwerflich iſt.

2. Beſitzen wir aber auch die ächten Schriften des Ariſtoteles? haben nicht etwa alexandriniſche und andre Fälſcher die Kaufluſt der ägyptiſchen und pergameniſchen Könige auszubeuten gewußt? So wird erzählt und ſehr glaublich daß ſchon frühzeitig Falſches dem Aechten beigemiſcht wurde, da auch in unſrer gegenwärtigen Sammlung entſchieden Untergeſchobenes ſich findet. Nun können zwar die Hauptwerke nur einem Geiſte angehören, wie er nach Ariſtoteles dem Alterthum nicht wieder zu Theil geworden iſt, und ſie ſind in Gedankenentwickelung und Sprache ſo eigenthümlich und zuſammengehörig, daß ſie ihre Aechtheit einander gegenſeitig bewähren. Doch bedarf es eines noch ſicherern Kriteriums zur Unterſcheidung des Aechten vom Unächten, zumahl da es ja ſehr denkbar iſt, daß treue und befähigte Schüler, wie dem Ariſtoteles deren ſich angeſchloſſen hatten, was der Meiſter etwa beabſichtigt aber nicht ausgeführt habe, im Sinne des Meiſters hinzugefügt hätten. Allerdings verfaßten auch Theophraſt und Eudemus der Rhodier,

16) ſ. m. Abhandl. über die Schickſale der ariſtoteliſchen Bücher im Rhein. Muſ. v. Niebuhr I, 236 ff. 259 ff. vgl. Kopp's Nachtrag ebend. III, 93 ff. Stahr's Ariſtotelia II, 1 u. Zeller S. 80 ff.

wahrſcheinlich auch Phanias, gleichnamige Werke, aber eben die aus ihnen erhaltenen Bruchſtücke gewähren uns ein ſolches Kriterium, indem aus ihnen ſich ergibt daß ſie den vorhandenen Texten erläuternd, ergänzend, prüfend und hin und wieder abweichend folgten. Auch Bruchſtücke aus der Phyſik des in ſehr weſentlichen Punkten von der ariſtoteliſchen Lehre ſich entfernenden Strato leiſten uns dieſen Dienſt. Auf die Weiſe ergeben ſich uns als unbezweifelt ächt die beiden Analytiken, die allgemeine Phyſik; mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit als ächt, die Kategorien, die Topik mit den ſophiſtiſchen Widerlegungen, das kleine Buch von der Auslegung, die Bücher vom Himmel, die Meteorologie, die Bücher von der Seele, ja ſelbſt die weſentlichſten Theile der Metaphyſik und der nikomachiſchen Ethik. Die Aechtheit andrer ariſtoteliſcher Bücher ergibt ſich aus Beziehungen, die ſich auf dieſelben in jenen auf ſolche Weiſe bewährten finden, durch Zuſammengehörigkeit mit ihnen rückſichtlich der Entwickelung der Lehren, des Sprachgebrauchs und der Satzbildung, ſelbſt abgeſehn von hinzukommenden Zeugniſſen andrer griechiſcher Schriftſteller. Für Darſtellung des ariſtoteliſchen Lehrgebäudes gewinnen wir durch Anwendung dieſer Kriterien eine ſichere Grundlage [17]). Was als entſchieden untergeſchoben aus unſrer Sammlung ausgeſchieden werden muß, wie die wunderbaren Geſchichten (*περὶ θαυμασίων Ἀκουσμάτων*), die Bücher von der Welt, von den Farben, von den Pflanzen, von dem Lebensgeiſt und von der Bewegung der Thiere (*περὶ ζῴων κινήσεως*), über die Namen der Winde, die Mechanik, die Phyſiognomik, die Abhandlung von den Tugenden und Fehlern, das zweite Buch der Oekonomik; oder was mit ſpäteren Zuthaten dermaßen durchſetzt iſt daß das urſprünglich Ariſtoteliſche ſich kaum wird nachweiſen laſſen, wie die Probleme; oder was mit größerer Wahrſcheinlichkeit dem Theophraſt als dem Ariſtoteles angehören möchte, wie die Bücher über Gorgias, Xenophanes und Meliſſus und über die untheilbaren Linien; oder was nachweislich dem Eudemus (die nach ihm bezeichnete Ethik), oder noch ſpäteren Peripatetikern angehört,

17) vgl. m. Abhandl. im Rheiniſchen Muſ. (v. J. 1827) I, 259 ff.

wie die sogenannte große Ethik: — alles Dieses enthält nur Beiwerke, nicht wesentliche Bestandtheile eines philosophischen Lehrgebäudes. Desgleichen verhält sich's mit Allem was aus dem Arabischen oder Hebräischen in's Lateinische übersetzt, unter Aristoteles' Namen auf uns gekommen ist; größtentheils ist es entschieden unaristotelisch und sollte sich bei genauerer Prüfung einiges Aristotelische darin nachweisen lassen, — unsre Kenntniß des Lehrgebäudes wird dadurch nicht wesentlich bereichert oder berichtigt werden.

3. Besitzen wir aber die Werke des Aristoteles in derselben Form in welcher sie von ihm verfaßt waren? Die Ergebnisse neuerer Untersuchungen müssen in dieser Beziehung große Vorsicht empfehlen. Von der Metaphysik ist nachgewiesen worden daß es kein nach einheitlichem Plane ausgeführtes Werk ist, sondern einen kürzeren, durch fremdartige Bestandtheile aus der Physik ergänzten, (B. XI) und einen ausgeführten Entwurf des ontologischen Hauptbestandtheils (B. III. IV. VI—IX) enthält, eingeleitet durch ein historisch-kritisches Buch (I); daß diesem letzteren Entwurfe dann die nicht stetig mit ihm verbundenen Grundlinien der Theologie (XII) und diesen wiederum zwei historisch-kritische Bücher über die platonisch-pythagorischen Lehren (XIII. XIV) und endlich zwei andre, ein für die erste Philosophie nicht zunächst bestimmtes Buch philosophischer Synonymik (V), ein andres (klein α) einleitenden Inhalts, welches schon im Alterthum dem Pasikles, einem Neffen des Eudemus, beigelegt ward, angehängt seien. Auch die Abhandlung von den Gegensätzen (X) scheint einer ausführlicheren Ausarbeitung der Ontologie bestimmt gewesen zu sein, gleichwie die B. XII und XIV einer weiter ausgearbeiteten Theologie. Ebenso kann mit Grund nicht in Abrede gestellt werden, daß eine in den Büchern der Politik von der ursprünglich beabsichtigten abweichende Ordnung sich finde und daß die Bücher vom vollkommnen Staate (die

18) s. m. Untersuchungen über die aristotel. Metaphysik in d. Abhandl. d. Berl. Akademie, histor.-phil. Kl. 1834. S. 63 ff. u. m. Handbuch II, 2, 541 ff. vgl. Bonitz, in Aristotelis Metaphysica II, 3 sqq. und Zeller 56 ff., 4.

beiden letzten in den Handschriften) nicht vollständig auf uns gekommen sind [19]). Jene Mängel der metaphysischen Bücher aber finden ihren Erklärungsgrund darin, daß Aristoteles wahrscheinlich nur Entwürfe dazu, kein vollständig ausgearbeites Werk hinterlassen hatte und das Vorhandene dann mit einigen Aufsätzen ähnlichen Inhalts, wir wissen nicht durch Wen, an einander gereiht wurden. Die Umstellung einiger Bücher der Politik begreift sich daraus, daß je eins derselben in einer besonderen Rolle sich vorfand und man sie dann ohne Berücksichtigung der darin enthaltenen Hinweisungen auf die beachsichtigte Reihenfolge, zusammenfügte. Ob die fehlende weitere Entwickelung der Lehre vom besten Staate von Aristoteles nicht ausgearbeitet oder später abhanden gekommen war, wage ich nicht zu entscheiden. Auch unter den Büchern der allgemeinen Physik findet sich ein die Reihenfolge der Untersuchungen unterbrechendes (VII), wenngleich aller Wahrscheinlichkeit nach ächt aristotelisches, jenem Werke doch von fremder Hand eingeschobenes [20]) und die Komposition der Rhetorik hat gleichfalls Bedenken erregt. Ebenso sind den beiden ersten Büchern vom Himmel zwei andre, den Büchern vom Werden und Vergehn ohngleich mehr als jenen angehörige, angehängt, und die drei Bücher der Meteorologie durch eine sicherlich nicht für sie bestimmte besondere Abhandlung unpassend ergänzt worden [21]). Dazu sind die Bücher ein und desselben Werkes keineswegs mit gleicher Sorgfalt durchgeführt; das zweite Buch der ersten Analytik steht in dieser Beziehung dem ersten nicht gleich, und noch mehr vermissen wir das Ebenmaß der Durcharbeitung in der zweiten Analytik. Auch das dritte Buch von der Seele trägt nicht das Gepräge der Reife der beiden er-

19) s. besonders Spengels sehr gründliche Untersuchungen über die Politik des Arist. in d. Abhandlungen d. Münchener Akademie V, 44. vgl. J. P. Nicles, de Aristotelis Politicorum libris. Bonnae 1851.

20) s. Spengels Abhandlung über d. Buch in d. Abh. d. Münchener Akademie III, 313. Rose (a. a. O. 119) verwirft das Buch als unächt; s. dagegen m. Handb. II, 2, 893 ff.

21) s. m. Handb. II, 2. 1023 ff. 1043 ff. — 1076 f.

ſten [22]). Desgleichen iſt den neun Büchern von der Thiergeſchichte als zehntes ein wahrſcheinlich unächtes angefügt worden [23]), und das erſte Buch von den Theilen der Thiere möchte als allgemeinere Einleitung in die Naturlehre, für die ihm jetzt zugewieſene Stelle ſchwerlich urſprünglich beſtimmt geweſen ſein [24]). Zu nicht minderem Bedenken veranlaßt die gegenwärtige Zuſammenſtellung der nikomachiſchen Ethik; nicht nur iſt es von drei Büchern derſelben noch einigermaßen zweifelhaft, ob ſie ihr oder der eudemiſchen Ethik urſprünglich angehörten, wiewohl erſteres wahrſcheinlicher als letzteres, ſondern auch, wie ſich's mit dem Abſchnitt von der Luſt (VII, 12 ff.) verhalte [25]). Nehmen wir nun hinzu daß in mehreren ariſtoteliſchen Schriften gegenſeitige Rückweiſungen [26]) ſich finden, ſo wird man geneigt ſein anzunehmen, Ariſtoteles habe die vorhandenen Werke wenn auch theilweiſe veröffentlicht, doch zugleich zu weiterer Ueberarbeitung bei ſich behalten und erſt ſpätere Kritiker (ſchon der Alexandriner Hermippus und mit größerer Beſtimmtheit Andronikus aus Rhodos, der Zeitgenoſſe des Cicero, werden als ſolche genannt) [27]) ſeien Urheber der gegenwärtigen Zu-

---

22) ſ. m. Abhandl. über das ariſtoteliſche Organon in den Schriften d. Berliner Akademie 361 ff. u. m. Handbuch II, 2. 224. 275 f. — 1183 ff.

23) ſ. Spengel, de Arist. libro X histor. Animallum. Heidelb. 1842. vgl. m. Handbuch II, 2. 1257 f.

24) Titze, Ariſtoteles über d. wiſſenſchaftliche Behandlung der Naturlunde u. ſ. w. Prag 1819. vgl. Spengel, über die Reihenfolge der naturwiſſenſchaftlichen Schriften des Ar. in den Abhandlungen der Münchener Akademie IV, 159 f.

25) L. Spengel, über die unter dem Namen des Ariſtoteles erhaltenen ethiſchen Schriften, in d. Abhandlungen der Münchener Akad. d. W. III, 2. 430 ff. vgl. m. Handbuch S 1555 ff. und über einige neuere Unterſuchungen Zeller S. 78, 2.

26) Ritter, Geſch. d. Ph. III, 29 f. vgl. Zeller 105 f.

27) Schol. zu Theophr. Metaph. 323. — Porphyr. vita Plotin. 117, 18 Didot ὁ δὲ (Ἀνδρόνικος) τὰ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου εἰς πραγματείας διεῖλε, τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταὐτὸν συναγαγών. vgl. Plut. vit. Sullae c. 26.

sammenstellung und Anordnung; von letzterem wird ausdrücklich bezeugt, er habe sie nach Fächern, wahrscheinlich den noch jetzt beibehaltenen, der Logik, Physik, Metaphysik, Ethik zusammengestellt, denen dann die Rhetorik und die Bruchstücke der Poetik und einige kleinere, schwerlich dem Stagiriten angehörige Schriften ein- oder angefügt werden mußten. Wenn auch zu beklagen, daß Aristoteles nicht überall die letzte Hand an seine Schriften gelegt und sie nicht selber zusammengeordnet hatte, — sie sind auch so noch eine Quelle, aus der sich die Kenntniß seines Lehrgebäudes in dessen Haupttheilen mit Zuversicht schöpfen läßt. Wie übel wir berathen sein würden, wenn uns statt ihrer nur die Angaben der Berichterstatter zugänglich wären, ergibt sich aus Vergleichung derselben mit den authentischen Erklärungen des Aristoteles.

4. Wie viele von den übrigen in den verschiedenen nicht unerheblich von einander abweichenden Verzeichnissen als aristotelisch aufgeführten Schriften ächt gewesen sein mögen, läßt sich nicht entscheiden, zumahl eine sorgfältige Zusammenstellung und Bearbeitung der aus ihnen auf uns gekommenen Bruchstücke immer noch fehlt; doch ist kein stichhaltiger Grund vorhanden die Aechtheit der namhaftesten unter ihnen, des Protrektikos, des Eudemus, der das Andenken des im Zuge des Dion gegen Dionysius den jüngeren umgekommenen Freundes und akademischen Genossen des Ar., durch Untersuchungen über Unsterblichkeit feiernden Dialogs, und andrer Dialogen, der Beschreibung einer großen Anzahl verschiedener Staatsverfassungen (Politien), zu bezweifeln; auch wohl nicht seiner Bücher über Philosophie, seiner Sammlungen für chronologische Bestimmungen, für Geschichte der Philosophie und Rhetorik [28]). Einem solchen mit höchster Energie nach allen Seiten hin thätigen Geiste darf man nicht die Grenzen eines Alltagsmenschen zumessen, oder bestimmen wollen, welche Gegenstände seiner Aufmerksamkeit und Forschung würdig gewesen, welche nicht.

5. Welcher oder welchen Perioden seines viel bewegten Lebens

28) Das Sprichwort, allzu scharf macht schartig, möchte man auf die Kritik des gründlich gelehrten V. Rose (a. a. O.) anwenden.

aber gehören ſeine ſchriftſtelleriſchen Leiſtungen an? Ohne Zweifel mehr als einer. Mit großer Wahrſcheinlichkeit dürfen wir wohl annehmen, daß er ſchon während ſeines erſten Aufenthalts in Athen, als Genoſſe der Akademie, ſeine Selbſtändigkeit als Schriftſteller bewährt habe, und dahin mögen zunächſt die den platoniſchen Dialogen nachgebildeten eigenen gehören; ſein Eudemus wird nicht lange nach dem Tode des Eudemus verfaßt ſein und ſcheint noch keine Abweichung von platoniſcher Lehre gezeigt zu haben [29]). Eben ſo werden wohl rhetoriſche Schriften, nur nicht die drei auf uns gekommenen Bücher, dieſem Zeitabſchnitt angehört haben, vorausgeſetzt daß er eine rhetoriſche Schule eben damals in Athen eröffnet hatte. Ob und wie weit ſein Aufenthalt in Aſſos und Mitylene für ſchriftſtelleriſche Arbeiten günſtig geweſen, läßt ſich nicht ſagen; doch mußte er einen wohl begründeten Ruf bereits erlangt haben, als König Philip veranlaßt ward ihm die Erziehung ſeines Sohnes anzuvertrauen. Sicherlich iſt er auch während ſeines fünfjährigen Aufenthaltes in Makedonien nicht müſſig geweſen und hat ſchwerlich auf Vorarbeiten und Sammlungen ſich beſchränkt; doch läßt ſich mit einiger Wahrſcheinlichkeit nur ſagen daß dieſer Zeit wohl die Ausarbeitung ſeiner an Alexander gerichteten Bücher über das Königthum und die Kolonien angehört haben mochten [30]); vielleicht auch ſchon Manches von ſeinen zoologiſchen Arbeiten, die freilich erſt nach näherer Kenntniß der Elephanten, welche zuerſt bei Arbela im Felde erſchienen, ausgearbeitet ſein konnten [31]). Dagegen fällt die Ausarbeitung des größeren Theils ſeiner uns erhaltenen Schriften allem Anſchein nach in die Zeit ſeines zwölfjährigen Aufenthalts in Athen; häufige Beziehungen auf atheniſche Lokalitäten und Verhältniſſe, gleichwie einige chronologiſche Anga-

29) Ueber den Eudemus u. a. dialogiſche Schriften des Ariſtoteles ſ. Zeller 45. vgl. m. Handbuch 82 f. u. Bernays in d. Abhandl. der Breslauer phil.-hiſt. Geſellſchaft I. (Ariſtoteles üb. Wirkung d. Tragödie) S. 197 f. und im Rhein. Muſeum v. J. 1861. S. 236 ff.

30) ſ. Zeller 20, 2.

31) ſ. Roſe. l. l. 212. vgl. Zeller 109, 4.

ben ſprechen dafür [32]); zudem iſt nähere Beziehung dieſer Schriften auf den Kyklus ſeiner Lehrvorträge kaum verkennbar, wenngleich ich keineswegs annehmen kann daß ihr Inhalt in derſelben Weiſe und Ausdehnung habe vorgetragen werden ſollen; noch weniger daß ſie aus nachgeſchriebenen Heften ſeiner Zuhörer beſtänden [33]).

6. Die Frage in welcher Abfolge Ariſtoteles die uns erhaltenen Schriften verfaßt haben möge, wird ſchwerlich mit völliger Sicherheit ſich beantworten laſſen. Die Hinweiſungen auf Zeitverhältniſſe ſind wenig zahlreich [34]) und laſſen, gleichwie rückſichtlich der platoniſchen Dialogen, immer nur auf die Zeit ſchließen, *nach* welcher, *nicht in* welcher ſie abgefaßt waren, ſelbſt wenn oder wo es nicht wahrſcheinlich daß ſolche Hinweiſungen vom Verf. oder gar von fremder Hand nachgetragen ſein möchten. Aus fortſchreitender Entwickelung der Lehre läßt ſich für die ariſtoteliſchen Schriften noch weniger als für die platoniſchen, auf die Abfolge derſelben ſchließen. Die Grund- und Angelpunkte des ariſtoteliſchen Lehrgebäudes, die Kategorien, die vierfachen Arten der Gegenſätze und des zureichenden Grundes, die Schlußformen, die Unterſcheidung von Vermögen und Kraftthätigkeit treten als völlig ausgetragene und ſcharf beſtimmte Lehren hervor, wo immer ſie vorkommen mögen. Doch iſt es, glaube ich, gelungen nachzuweiſen daß die Bücher der Topik (ob auch das mit ihnen eng verbundene Buch zur Widerlegung der Sophiſten?) zu den früheſten in unſrer Sammlung gehören und den übrigen logiſchen Schriften vorangehn. Sie ſchließen ſich der rhetoriſchen Theorie des Ariſtoteles ſo eng an, daß ſie ganz wohl ſchon während des erſten Aufenthalts deſſelben in Athen zum Behuf ſeiner rhetoriſchen Vorträge abgefaßt ſein können. Später ſind unbezweifelt beide Analytiken geſchrieben worden und noch ſpäter die vorhandenen Bruchſtücke einer Lehre vom Urtheile (von der Auslegung) [35]). Wenngleich die Kategorien und

32) vgl. m. Handbuch II, 2. 116 u. Zeller S. 103 f.

33) ſ. m. Handbuch II, 2. 113.

34) ſ. Zeller S. 103, 4.

35) ſ. m. Abhandlung über die Reihenfolge der Bücher des ariſtote-

ihre Zehnzahl schon bei Entwerfung der Topik feststanden, so wage ich doch nicht zu bestimmen, welcher Zeit das sie entwickelnde Buch angehört. Auf die Ergebnisse der logischen Schriften wird in den übrigen häufig Bezug genommen, namentlich in den physischen, und nicht unwahrscheinlich daß die Ausarbeitung derselben sehr bald auf die der logischen gefolgt war [36]). Die beabsichtigte Reihenfolge jener ist von Aristoteles selber bezeichnet worden [37]). Er ging von den Untersuchungen über die Principien der Naturlehre in der sogenannten physica Auscultatio aus, auf welche in andren physischen Schriften, darunter auch in der von der Seele [38]), verwiesen wird; dann zu der Kosmologie in den beiden ersten Büchern vom Himmel und darauf zu der Lehre von den Veränderungen in der anorganischen Natur über (in den beiden letzten Büchern vom Himmel, denen vom Werden und Vergehn und in der Meteorologie). Mit den Büchern von der Seele und den daran sich knüpfenden kleinern Abhandlungen leitete er seine zoologischen Schriften ein, die von der Beschreibung zur Begründung, von der Thiergeschichte zu den Büchern von den Theilen, von der Erzeugung und der Bewegung der Thiere übergehn. So der Entwurf, von dem sich die Ausführung nur hie und da entfernt zu haben scheint [39]), sei es daß die von Abweichungen zeugenden Rückweisungen später von ihm seinen Ausarbeitungen hinzugefügt, oder irgend welche Umstände die spätere Abfassung eines früheren Gliedes der Reihe und damit Ausnahmen von der beabsichtigten Abfolge veranlaßt haben sollten. Ob Aristoteles erst nachdem er die Gesammtheit der physischen Schrif-

---

lischen Organons und ihre griechischen Ausleger, in den Schriften der Berliner Akad. d. Wissens. vom J. 1833. vgl. Zeller S. 105 f.

36) Nicht nur wird in den physischen und andren Schriften häufig auf den Inhalt der logischen Schriften verwiesen, sondern es werden auch Anal. post. II, 12. 95, b, 10 die allgemeinen Erörterungen über die Bewegung als bevorstehend bezeichnet.

37) Meteor. I, 1. vgl. m. Hand. II, 2. 686 ff.

38) de An. II, 5. 417, 16. vgl. Phys. III, 1. 201, b, 11.

39) So in einigen der den Büchern von der Seele angehängten Abhandlungen, s. m. Handb. II, 2, 1192 f. vgl. Zeller 67, 1 u. 107.

ten ausgearbeitet hatte, sich zu den der praktischen Philosophie angehörigen, seiner Ethik und Politik (erstere ging ohne Zweifel der letzteren voran) gewendet, oder während er mit jenen noch beschäftigt war, die Abfassung dieser unternommen haben sollte, wage ich nicht zu entscheiden [40]). Beziehungen der Ethik auf die Seelenlehre entscheiden nicht, da die Grundzüge derselben aller Wahrscheinlichkeit nach frühzeitig ihm fest standen, und nur solche berücksichtigt die Ethik. Später als die Schriften aller drei angeführten Abtheilungen scheint die uns erhaltene Rhetorik ausgearbeitet zu sein [41]), später auch als die Poetik. Den Schlußstein bilden die als Entwürfe auf uns gekommenen Bücher der Metaphysik, und doch läßt sich zuversichtlich voraussetzen daß er die Grundzüge seiner ersten Philosophie längst bei sich festgestellt hatte, zu deren ihn völlig befriedigenden Ausführung er schwerlich gekommen ist.

II.

Begriffsbestimmung und Eintheilung der Philosophie.

Erwägt man wie Aristoteles auf platonischer Grundlage fortbauet, wie er mit der Akademie über Gegenstand und Begriff des Wissens, über die Bedingungen desselben und seinen Unterschied von der Vorstellung oder Meinung, sowie über seinen unbedingten Werth und sein Endziel einverstanden war, so nimmt es Wunder daß er dennoch fast nur polemisch seinem Lehrer entgegentritt, scheinbar ohne Anerkennung des grundwesentlichen Einverständnisses mit ihm. Doch fehlt solche Anerkennung nicht gänzlich; sie gibt sich nicht blos in einzelnen Aeußerungen [42]), sondern mehr noch dadurch zu

---

40) Rose p. 122 sqq. nimmt ersteres, Zeller S. 107 letzteres an.

41) s. m. Abhandlung über die aristotelische Rhetorik im Philologus IV, 8 ff. vgl. Zeller 108.

42) s. die Bruchstücke aus der Elegie auf den Eudemus bei Bergk,

erkennen, daß er in einer ſeiner wahrſcheinlich ſpäteſten Schriften, der Metaphyſik, nach der beſſeren Lesart, ſich ſelber als mitbegriffen in der Ideenlehre bezeichnet, und daß er hin und wieder von Plato auf dem gemeinſchaftlichen Standpunkte geführte Unterſuchungen dadurch ſtillſchweigend ſich aneignet daß er nicht auf dieſelben zurückkommt. Vermißt man dennoch entſchiedenere und lebhaftere Zeichen hochhaltender Anerkennung, ſo iſt wohl zu bedenken daß überhaupt allgemeine und perſönliche Auseinanderſetzungen unſren ſtets auf die Beſtimmtheit der vorliegenden Unterſuchung eingehenden und knapp gehaltenen ariſtoteliſchen Schriften fremd ſind. Ob oder wie er ſich in ſeinen, weiteren Kreiſen beſtimmten Dialogen, wie etwa dem Eudemus, Protreptikos u. a. darüber ausgeſprochen haben möge, wiſſen wir nicht. Ferner iſt zu erwägen daß, erfüllt von der Ueberzeugung, unbeſchadet des Einverſtändniſſes mit den platoniſchen Principien, eine neue Bahn der Forſchung eröffnen zu ſollen, er zunächſt mit Beſtimmtheit und Schärfe die Punkte hervorheben mußte, welche Plato abgehalten des Bedürfniſſes einer ſolchen Umbildung ſeiner Lehren inne zu werden. Richten wir daher zu der hier erforderlichen Ergänzung unſren Blick gleichmäßig auf die beiden großen Philoſophen gemeinſame Grundlage des Syſtems und auf die dem Ariſtoteles eigenthümliche Umbildung der platoniſchen Principien. In ähnlicher Weiſe würden wir bei der Entwickelung des Lehrgebäudes Fichte's zu verfahren haben; auch bei ihm tritt die Hervorhebung der Kant'ſchen Grundlage hinter der dem Urheber der Wiſſenſchaftslehre eigenthümlichen Umbildung derſelben zurück.

2. Gleich die von Ariſtoteles ſeiner Metaphyſik vorangeſtellte Begriffsbeſtimmung der Philoſophie oder ihrer höchſten Spitze, der Weisheit, gibt zu ſolcher zwieſpältigen Betrachtung Veranlaſſung.

Lyrici graeci 504. Eth. Nic. I, 4 pr. .. *καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.* vgl. I, 3. 1095, 32. II, 2. 1104, b, 11. Polit. II, 6. 1265, 10. de Anim. III, 4. 429, 27 u. a. St.

Die Zurückführung der Erkenntniß auf den dem Menſchen eigenthümlichen Trieb zu wiſſen um des Wiſſens willen [43]) und auf die Verwunderung als Impuls zur Erforſchung deſſen was uns als wunderbar erſcheint [44]), iſt Plato mit Ariſtoteles gemeinſam, wenn letzterer auch in ſeiner Weiſe jenen Trieb zu veranſchaulichen ſucht. Ebenſo die Unterſcheidung des Wiſſens von der bloßen Erfahrung durch die erſteren eigenthümlichen Merkmale der Allgemeinheit und der Einſicht in den Grund [45]). Auch damit würde Plato einverſtanden geweſen ſein daß nur der Wiſſende zu lehren vermöge [46]). Desgleichen damit, daß die Weisheit ein Wiſſen um die höchſten Principien und Urſachen vorausſetze, und daß der Weiſe eben darum ſoviel wie möglich Alles, wenn auch nicht alles Einzelne, und das Schwierige, dem Menſchen nicht leicht Erkennbare, wiſſen müſſe, ſein Wiſſen daher das genaueſte, lehrbarſte, lediglich ſeiner ſelber wegen angeſtrebte und beherrſchendſte ſein werde [47]). Ja, man glaubt Plato ſelber zu hören, wenn Ariſtoteles hinzufügt, als beherrſchendſte der Wiſſenſchaft müſſe die Weisheit wiſſen, weshalb Jegliches geſchehn ſolle, d. h. das in Jeglichem Gute und das Beſte in der ganzen Natur. Sie wird daher von der künſtleriſch bil-

---

43) Metaph. I, 1 pr. *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς.* vgl. p. 181, b, 20.

44) Metaph. I, 2. 982, b, 12 *διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν κτλ.* l. 17 *ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν.* vgl. p. 983, 11.

45) ib. I, 1. 981, 15 . . *ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις, ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου.* ib. 29 *οἱ μὲν ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν.* vgl. 981, b, 30. Ueber die näheren Beſtimmungen ſ. d. folg. Abſchnitt.

46) ib. I, 2. 983, 12 sqq.

47) ib. I, 2. 982, b, 9 *δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρήτικην* (vgl. I, 1. 981, b, 28)· *καὶ γὰρ τἀγαθὸν καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἓν τῶν αἰτίων ἐστιν.* p. 982, 21 *τούτων δὲ τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν* (vgl. l. 8). l. 10 *εἶτα* (*ὑπολαμβάνομεν*) *τὸν τὰ χαλεπὰ γνῶναι δυνάμε-*

denden, aber keineswegs, wie man irrthümlich angenommen hat, von der ſittlich handelnden Thätigkeit unterſchieden [48]). Das Eigenthümliche der Auffaſſungsweiſe des Ariſtoteles zeigt ſich dagegen hier ſchon darin, daß er hervorhebt, wie durch die Stufen der ſinnlichen Wahrnehmung, des Gedächtniſſes und der Erfahrung Wiſſenſchaft und Kunſt ſich hervorbilde [49]); was Plato'n nur Anlaß iſt, das Wiſſen rein aus ſich ſelber (a priori) zu entwickeln, iſt ihm Dasjenige woran nicht blos ſondern auch woraus das Wiſſen zu Tage gefördert werden ſoll. Zu Grunde liegt, wie wir demnächſt ſehn werden, die Ueberzeugung, daß das Allgemeine in den Erſcheinungen als wirkende Urſache ſich finde, daher in ihnen als Vermögen vorhanden ſein müſſe.

2. Ohne in Erörterung der Angaben über die ariſtoteliſche Eintheilung der Philoſophie in theoretiſche und praktiſche, wie ſie allerdings in der peripatetiſchen Schule vorherrſchend ward, und über die Untereintheilungen einzugehn, welche die Berichterſtatter dem Stagiriten beilegen [50]), wenden wir uns zu ſeinen eigenen Erklärungen darüber. Wir finden ſie am beſtimmteſten, wenngleich nicht ſo weit durchgeführt wie wir wünſchen möchten, in der Metaphyſik, aber auch anderweitig mehrfach berückſichtigt. Es kommt ihm dort zunächſt auf Begriffsbeſtimmung der erſten Philoſophie, in ihrem Unterſchiede von der Phyſik, an, und von letzterer geht er

---

νον . . ἔτι τὸν ἀκριβέστερον καὶ τὸν διδασκαλικώτερον τῶν αἰτίων σοφώτερον εἶναι περὶ πᾶσαν ἐπιστήμην. καὶ τῶν ἐπιστημῶν δὲ τὴν αὐτῆς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἱρετὴν οὖσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαινόντων ἕνεκεν καὶ τὴν ἀρχικωτέραν τῆς ὑπηρετούσης μᾶλλον εἶναι σοφίαν. vgl. p. 982, b, 24, — 982, b, 2 *μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια.*

48) p. 982, b, 9 (47). Ib. b, 4 *ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν . . . ἡ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐν ἑκάστοις, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ.* l. 11 *ὅτι δ' οὐ ποιητική, δῆλον κτλ.*

49) Ib. I, 1.

50) ſ. die Nachweiſungen über jene Zweitheilung und über die Anhaltspunkte dazu in den ariſtoteliſchen Schriften bei Zeller 123, 2—5.

aus. Er faßt ſie als die auf Betrachtung oder Erforſchung einer Weſenheit gerichtete Wiſſenſchaft, die das Princip der Bewegung und der Ruhe in ſich trage, d. h. als eine theoretiſche, im Unterſchiede von den poietiſchen und praktiſchen Wiſſenſchaften, nach der Vorausſetzung daß jeder Verſtandesgebrauch ein theoretiſcher, praktiſcher oder poietiſcher ſei [51]). Letztere beiden unterſcheidet er ſo von einander daß beim künſtleriſchen Bilden das Princip Geiſt, Kunſt oder ein Vermögen ſei, beim (ſittlich) Handeln der Vorſatz, d. h. der Wille; wogegen der theoretiſche Verſtandesgebrauch lediglich auf das Seiende, d. h. auf Erkenntniß deſſelben gerichtet ſei, dadurch beſtimmt werde [51]). Augenſcheinlich ſollen der praktiſche und poietiſche Verſtandesgebrauch einander näher ſtehn, als je einer von beiden dem theoretiſchen, und ſo liegt dieſer Dreitheilung gewiſſermaßen die nachher vorherrſchend gewordene Zweitheilung, die des In uns hinein- und Aus uns herausbildens, zu Grunde; auch Ariſtoteles ſelber faßt hin und wieder jene beiden Glieder unter der Bezeichnung des Praktiſchen, auch wohl des Poietiſchen [52]), einheitlich zuſammen und weiſt beiden zugleich das Gebiet des Andersſeinkönnenden, der Theorie das des Nichtandersſeinkönnenden, Unveränderlichen an [53]). Doch unterſcheidet er das praktiſche und poietiſche Verfahren nicht blos nach Verſchiedenheit des Princips der ſubjektiven Thätigkeit, ſondern beſtimmter noch darin, daß jenes ſein Ziel (und Maß) lediglich in der Handlung ſelber, ihrem ſitt-

51) Metaph. VI, 1. 1025, b, 18 . . *ἡ φυσικὴ ... δῆλον ὅτι οὔτε πρακτική ἐστιν οὔτε ποιητική· τῶν μὲν γὰρ ποιητικῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχὴ ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμίς τις, τῶν δὲ πρακτικῶν ἐν τῷ πράττοντι ἡ προαίρεσις· τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ τὸ προαιρετόν. ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική, ἡ φυσικὴ θεωρητική τις ἂν εἴη κτλ.* l. 18 *ἡ φυσικὴ περὶ γένος τι τοῦ ὄντος κτλ.* vgl. XI, 7. 1064, 18. Dieſe Dreitheilung findet ſich häufiger bei Ariſtoteles, namentlich Eth. VI, 4 pr. c. 5. 1140, b, 3. ſ. Bonitz z. d. obigen St. vgl. Zeller 124, 1.

52) Metaph. II, 1. 993, b, 20 u. a. St. — Der *πρακτικὸς νοῦς* dem *θεωρητικὸς ν.* entgegengeſetzt, Eth. VI, 12. 1143, 32.

53) Eth. Nic. VI, 3. 1139, b, 18 u. an a. St.

lichen Werth (εὐπραξία), finde, letzteres in einem Andren, dem hervorzubringenden Werke nämlich[54]); daher er denn auch ſagt, in der Kunſt ſei es beſſer freiwillig, im ſittlich Handeln unfreiwillig zu fehlen[55]). Der Mangel einer weiteren authentiſchen Eintheilung des praktiſchen Gebietes iſt von keinem Belang; die Politik war dem Ariſtoteles angewendete Ethik, oder dieſe Grundlage erſterer, welcher die Ethik ſelber von ihm ſubſumirt wird, und die Oekonomik ein Beſtandtheil der Politik; ſo daß er die ihm beigelegte Dreitheilung dieſes Gebietes ſich nicht würde haben gefallen laſſen. Ungern aber vermiſſen wir nähere Beſtimmungen über Umfang und Eintheilung des poietiſchen Gebietes. Daß er es nicht auf Poetik im engeren Sinne des Wortes beſchränken wollte, vielmehr all und jede künſtleriſche Thätigkeit darunter begriff, erhellet ſchon aus der obigen Erklärung. Die Rhetorik jedoch ſcheint er davon auszuſchließen oder doch nur in entfernte Beziehung zu ihr zu ſetzen. Für Muthmaßungen zur Ausfüllung dieſer Lücke fehlt aller ſichere Anhalt. Beſſer berathen ſind wir mit der Eintheilung des theoretiſchen Gebietes; das Bedürfniß dazu hatte ja auch die kurze Erörterung jener allgemeinen Dreitheilung in der Metaphyſik veranlaßt. Der Eintheilungsgrund konnte ſich nur finden in den beſonderen Beſtimmtheiten des Seienden, auf deſſen Erkenntniß alle Theorie gerichtet iſt. Dem das Princip der Bewegung und Ruhe in ſich tragenden Sein der Natur ſchließt ſich zunächſt das unbewegte von den Körpern nicht abtrennbare mathematiſche Sein, daher der Phyſik die Mathematik an, und die dritte theoretiſche Disciplin, die erſte Philoſophie, hat von dem unbeweglichen, jedoch abtrennbaren, für ſich beſtehenden Sein zu handeln[56]).

54) ib. c. 4. 5. 1140, b, 3.

55) Eth. VI, 5. 1140, b, 22.

56) Metaph. VI, 1. 1025, b. 20. 26. — 1026, 7 *ἀλλ' ἔστι καὶ ἡ μαθηματικὴ θεωρητική. ἀλλ' εἰ ἀκινήτων καὶ χωριστῶν ἐστί, νῦν ἄδηλον· ὅτι μέντοι ἔνια μαθήματα ᾗ ἀκίνητα καὶ ᾗ χωριστὰ θεωρεῖ, δῆλον. εἰ δέ τί ἐστιν ἀΐδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερὸν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γνῶναι. οὐ μέντοι φυσικῆς γε . . οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν. ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ ἀχώριστα μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκί-*

3. Die nähere Beſtimmung der ariſtoteliſchen Begriffe von Phyſik und erſter Philoſophie müſſen wir dem Folgenden vorbehalten, jedoch, da eine einigermaßen ſyſtematiſche Darſtellung der Mathematik in den vorhandenen Schriften ſich nicht findet und ſchwerlich vom Ariſtoteles beabſichtigt worden iſt [57]), die darauf bezüglichen näheren Beſtimmungen hier kurz zuſammenfaſſen. Die mathematiſchen oder Größenverhältniſſe ſind ihm zufolge zwar nicht ablösbare, für ſich beſtehende Weſenheiten, wie Plato ſie gefaßt hatte, aber dem Vermögen nach in der Welt der Dinge vorhanden und in Abſtraktion von den ſinnlich wahrnehmbaren Eigenſchaften derſelben durch das Denken zu verwirklichen, zur Beſtimmtheit des Bewußtſeins zu erheben [58]). Ja, auch hier ſetzt, was dem Vermögen nach vorhanden iſt, die Kraftthätigkeit voraus, d. h. wohl die Beſtimmtheit der mathematiſchen Konſtruktionen iſt auf den ſie ſetzenden Geiſt als

---

νητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δ' ἴσως, ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ· ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα . . . θεολογική. Das Nähere über die Begriffsbeſtimmung der Mathematik mag Ariſtoteles' Schrift περὶ τῆς ἐν μαθήμασι Οὐσίας (Anon. 66) enthalten haben.

57) Außer einem *Μαθηματικόν* (Diog. 24), das allgemeineren Inhalts geweſen ſein konnte, werden nur ſpecielle Schriften von ihm angeführt; darunter ein *Ὀπτικόν* (Diog. 26). vgl. Zeller 64, 1. Daß Ariſt. die Mathematik nicht für ein weſentliches Glied der Philoſophie gehalten, möchte ich nicht mit Zeller 126 daraus ſchließen, daß er einmahl Metaph. VII, 11. 1037, 14 die Phyſik als δευτέρα φιλοσοφία bezeichnet und Top. I, 1. 101, 7 ihrer als einer Hülfswiſſenſchaft der Philoſophie zu gedenken ſcheint.

58) Phys. II, 2. 193, b, 33 .. διὸ καὶ χωρίζει (ὁ μαθηματικός). χωριστὰ γὰρ τῇ νοήσει κινήσεώς ἐστι, καὶ οὐδὲν διαφέρει, οὐδὲ γίνεται ψεῦδος χωριζόντων. vgl. Anal. post. I, 13. 79, 7. Metaph. XI, 3. 1061, 28 καθάπερ δ' ὁ μαθηματικὸς περὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως τὴν θεωρίαν ποιεῖται· περιελὼν γὰρ πάντα τὰ αἰσθητὰ θεωρεῖ . . . μόνον δὲ καταλείπει τὸ ποσὸν καὶ ξυνεχές. ib. c. 4 pr. vgl. Anal. Post. I, 13. 81, b, 3. Anim. II, 7. 431, b, 19. — Metaph. VII, 10. 1036, 11 νοητὴ δὲ (ὕλη) ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά. vgl. c. 11. 1037, 4. de Caelo III, 7 extr. de Anim. III, 7. 431, b, 15 τὰ μαθηματικὰ οὐ κεχωρισμένα ὡς κεχωρισμένα νοεῖ.

ihren Grund zurückzuführen[59]). Die Wahrheit der mathematiſchen Verhältniſſe kann daher nur im Geiſte geſchaut werden und iſt unabhängig von der größeren oder minderen Richtigkeit der ſie veranſchaulichenden Zeichnungen (*διαγράμματα*)[60]). Dieſem rein mathematiſchen Denken kann Induktion einleitend, nicht daſſelbe beſtimmend, zu Hülfe kommen; ſeine Sicherheit und Gewißheit beruht vielmehr darauf, daß es von feſt beſtimmten, nichts Zufälliges in ſich aufnehmenden und auf einer begrenzten Anzahl von Principien beruhenden Definitionen ausgehend, bis zu den letzten Beſtandtheilen der Konſtruktion (des Diagramms) gelangt und dann im Beweisverfahren vom Einfachen zum Zuſammengeſetzten, vom Punkt zu Linie, Fläche und Körper, lückenlos fortſchreitet, ſich wohl bewußt daß das Nacheinander der Theile nur der Betrachtung, nicht der Sache angehöre[61]). So ſoll z. B. die Beweisführung für die Sätze vom Dreieck auf die Definition der geraden Linie zurückgeführt werden[62]). Ariſtoteles hat bei ſolchen Aeußerungen vorzugsweiſe die Geometrie im Auge, räumt jedoch der Arithmetik die erſte Stelle ein, ſofern ſie, in der Abſtraktion noch weiter fortſchreitend, auch von der Lage (den räumlichen Verhältniſſen) abſehe[63]), und wird ohne Zweifel ihr Verfahren in ähnlicher Weiſe beſtimmt haben. Auch daß in der angewendeten Ma-

---

59) Metaph. XIII, 3. 1078, 28 *ὥστε διὰ τοῦτο ὀρθῶς οἱ γεωμέτραι λέγουσι καὶ περὶ ὄντων διαλέγονται καὶ ὄντα ἐστίν· διττὸν γὰρ τὸ ὄν· τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ τὸ δὲ ὑλικῶς.* Metaph. IX, 9. 1051, 21 *εὑρίσκεται δὲ καὶ τὰ διαγράμματα ἐνεργείᾳ· διαιροῦντες γὰρ εὑρίσκουσιν . . . αἴτιον δ' ὅτι νόησις ἡ ἐνέργεια.*

60) Metaph. XIII, 3. 1078, 17. XIV, 2. 1089, 24 *οὔτε γὰρ οἱ γεωμέτραι ψεῦδος οὐθὲν ὑποτίθενται (οὐ γὰρ ἐν τῷ συλλογισμῷ ἡ πρότασις) κτλ.* Anal. pr. I, 41. 49, b, 36 *οὐχ οὕτως χρῆται ὡς ἐκ τούτων συλλογιζόμενος.*

61) Metaph. XIII, 3. vgl. de Anima I, 1. 402, b, 18. Phys. II, 2 l. l.

62) de An. l. l. Phys. II, 9. 200, 16 *ἐπεὶ γὰρ τὸ εὐθὺ τοδί ἐστιν, ἀνάγκη τὸ τρίγωνον δύο ὀρθαῖς ἴσας ἔχειν.*

63) Metaph. XIII, 3. 1078, 9.

thematik die Eigenschaften der Körper, auf welche sie angewendet werden soll, wie die Bewegung, in Frage kommen müssen, hat er nicht außer Acht gelassen und bezeichnet sie als die physikalischeren unter den mathematischen Wissenschaften [64]). Schon aus dem hier kurz Hervorgehobenen ergibt sich, welchen Grad der Wissenschaftlichkeit die Mathematik durch Aristoteles erreicht haben würde, wenn er zu einer systematischen Darstellung derselben gekommen wäre. Daß es ihm an der für ein solches Werk erforderlichen Ausrüstung nicht gefehlt haben könne, ersehen wir aus den in seinen Schriften sich findenden mannichfachen Beziehungen auf mathematische Sätze und aus dem was wir von seinen astronomischen Forschungen wissen [65]).

4. Können wir nun auch die vorhandenen Werke des Aristoteles der Dreitheilung und die theoretischen den beiden Hauptzweigen der Theorie, der ersten Philosophie und Physik einigermaßen einreihen, so finden wir doch in der zwiefachen Eintheilung keinen Ort für seine logischen Untersuchungen und ihren Kern, die Syllogistik, deren Urheber zu sein er sich mit gerechtem Selbstbewußtsein rühmt [66]). Daß sie der theoretischen Schicht angehören, kann keinem Zweifel unterworfen sein. Dem poietischen Gebiete kann man sie ohnmöglich zurechnen, ohne die bestimmte Begriffsbestimmung desselben außer Acht zu lassen. Oder sollte in der Erwähnung ethischer, logischer und physischer Sätze und Aufgaben [67]) sich Hinweisung auf eine andre, neben jenen herlaufende und in der Ausführung vorzugsweise zu Grunde gelegte Eintheilung finden? Nicht zu gedenken daß hier nicht von Wissenschaften, sondern nur von Sätzen und Aufgaben die Rede ist, welche in der Topik berücksichtigt werden sollen, so sind unter den logischen, nach aristoteli-

64) Phys. II, 2. 194, 7. Anal. post. I, 7. 75, b, 12. c. 13. 78, b, 37. Metaph. XIII, 3. 1078, 14.

65) Auf sein Astronomikon scheint er wiederholt sich zu beziehn, Meteorol. I, 8. 345, b, 1. de Caelo II, 10. 291, 29.

66) Soph. el. 34. 184, b, 1.

67) Top. I, 14. 105, b, 20.

ſchem Sprachgebrauch, nur ſolche zu verſtehn, die ohne auf die Principien des ſachlichen, ethiſchen oder phyſiſchen Gehalts zurückzugehn, auf Verdeutlichung der Vorſtellungen oder Begriffe als ſolcher ſich beſchränken [68]). Daß hier eine Lücke in jenen Eintheilungen ſich finde, können wir daher nicht in Abrede ſtellen. Wie aber konnte eine ſolche Auslaſſung dem Altmeiſter der Logik begegnen? Er fand, meine ich, keine Stelle dafür in der Reihe der theoretiſchen Wiſſenſchaften, weil das ihnen Gemeinſame die Erforſchung eines Seienden ſein ſollte, und ein ſolches zwar im Mathematiſchen ſofern ſichs in der Welt der Dinge verwirklicht ([59]), nicht aber in den Formen der Beweisführung nachweislich zu ſein ſchien. Die Deduktion der ihnen zu Grunde liegenden Principien verwies er daher in die erſte Philoſophie, ſofern er ſie als Dasjenige betrachtete was auch Bedingung des Seins der Dinge, nicht blos des Denkens derſelben ſei. Doch möchte er wohl Veranlaſſung gefunden haben über das Verhältniß dieſer Disciplin zu den übrigen ſich auszuſprechen, wenn er zu einer vollſtändig ſyſtematiſchen Darſtellung derſelben gelangt wäre. Aber ſelbſt der Titel des betreffenden Werkes fehlt und mit der Bezeichnung der Logik, unter der wir die ihm angehörigen Schriften zuſammenfaſſen, würde er nicht ganz einverſtanden geweſen ſein ([68]). Sagen wir jedoch nicht mit neueren, in dieſer Beziehung mit den Stoikern im Streit begriffenen Peripatetikern, die Logik ſei nicht ein Theil, ſondern nur ein Werkzeug der Philoſophie [69]); wie ſollte Ariſtoteles nicht eingeſehn haben daß die Unterſuchungen über die Formen des Wiſſens, grundlegend für alles Wiſſen um die Objekte deſſelben, nicht als Außenwerk der Philoſophie, ſondern als erſter und vorzüglicher Beſtandtheil derſelben zu betrachten ſeien? Sagen wir daher lieber daß er ſie der erſten Philoſophie anzuſchließen geſonnen geweſen ſein möchte, als Entwickelung Deſſen, wozu dieſe die Principien in ihrer unbedingten Gültigkeit nachzuweiſen unternommen hatte, und daß der ſyſtematiſchſte der alten Philoſophen weniger Sorge für

68) ſ. Waitz, in Anal. Post. 353 sqq. Bonitz, in Metaph. 187.
69) ſ. m. Handbuch II, 2. 140, 40.

das äußere Fachwerk als für die innere Gliederung getragen habe. Mit Zuverſicht aber dürfen wir annehmen in ſeinem Sinn zu handeln, wenn wir in der Darſtellung des Syſtems von ſeinen Unterſuchungen über die Formen des Wiſſens, der Verknüpfung und Trennung der Begriffe, ausgehn und unmittelbar darauf ſeine erſte Philoſophie folgen laſſen, der ſie ſich obgleich enger als der Phyſik oder Ethik anſchließen. Die Beſchäftigung mit der Analytik bezeichnet er ſelber als Vorbedingung aller weiteren Forſchung [70]).

III.

Von der Ariſtoteliſchen Logik oder Wiſſenſchaftslehre.

A.

Einleitung und Dialektik.

1. Das Beſtreben anſtatt hyperphyſiſcher Principien die wirkenden Urſachen in der Welt der Dinge und Weſen zu entdecken, führte Ariſtoteles zur Abkehr von der Ideenlehre und zur Anbahnung einer neuen Periode der Forſchung. Damit hängt untrennbar zuſammen die durch ihn unternommene Umbildung der platoniſchen Lehre vom Wiſſen und ſeinen Formen. Die in der Welt der Erſcheinungen ſich uns darbietenden Abbilder der Ideen ſollten nach Plato dem menſchlichen Geiſte die erforderliche Hülfe gewähren das ihm inhaftende Bewußtſein von den Ideen in ſich zu beleben. Aber zu geſchweigen daß wir auf die Weiſe nimmer zur Erkenntniß der wirkenden Urſachen gelangen würden; wie ſollte das

---

70) Metaph. IV, 3. 1005, b, 2 *ὅσα δ' ἐγχειροῦσι τῶν λεγόντων τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας, ὃν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι, δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο ποιοῦσιν· δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἔχειν προεπισταμένους, ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν.*

Bewußtſein von den Ideen als fertiges Wiſſen in uns ruhen? es bedarf vielmehr, gleichwie Alles in der Welt der Dinge, der Entwickelung und jedes Wiſſen ſetzt ein ſchon vorher Gewußtes oder Bekanntes voraus [71]). Und wo finden wir Dieſes? zunächſt in der ſinnlichen Wahrnehmung, mit der wir zum Bewußtſein erwachen. Das vermittelſt derſelben uns im voraus Bekannte, bevor wir zur wahren Erkenntniß gelangen, iſt, gleich den überkommenen Annahmen und Begriffen, ein nur für uns ſubjektiv Gültiges, unſre Aufgabe aus ihm das an ſich Wahre und Gewiſſe zu entwickeln, und dieſes muß ein Allgemeines und Allgemeingültiges ſein. Das freilich ließe ſich aus der ſinnlichen Wahrnehmung nicht entwickeln, wenn es nicht verborgen ihr zu Grunde läge; es muß in ihr als Grund der Erſcheinungen, als in ihnen wirkende Urſache ſich finden. Auch in unſrer Auffaſſung der Wahrnehmungen erweiſt ſichs ſchon wirkſam, ſofern in ihr der Gegenſtand als ein Ineinander von Merkmalen uns erſcheint [72]), welche das allen Sinnen, ſelbſt dem Taſtſinn, einwohnende ſondernde (kritiſche) Vermögen [73]) auseinander zu legen hat, und ſofern die Merkmale wiederum den dem Gegenſtande mit andren gemeinſamen, daher allgemeinen Eigenſchaften entſprechen. Wahrgenommen wird nicht ein

---

71) Anal. post. I, 1 pr. c. 2. 71, b, 34 u. a. St. vgl. Waitz II, 299.

72) Phys. I, 1. 184, 21 *ἔστι δ' ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι. τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστιν. κτλ.* Anal. post. II, 19. 100, 16 *καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν. κτλ.* de Anim. III, 8. 432, 4 *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι κτλ.* vgl. Anal. post. (74).

73) de Anim. III, 9. 432, 10 (*τὸ κριτικὸν*) *διανοίας ἔργον καὶ αἰσθήσεως* und iſt ſchon in der Empfindung durch den Taſtſinn wirkſam. ib. II, 11. 424, 5 .. *καὶ διὰ τοῦτο κρίνει τὰ αἰσθητά· τὸ γὰρ μέσον κριτικόν.* III, c. 8 (72). Anal. post. II, 19. 99, b, 35. *δύναμις σύμφυτος κριτική.* vgl. de Somn. 2. 455, 15. de Memor. 1. 450, 11. Das Wahrnehmen iſt gleichwie das Denken kein *πάσχειν*, keine bloße *ἀλλοίωσις*, de An. II, 5. 417, b, 2. vgl. III, 5. 430, b, 22. c. 7. 431, 5.

Dieſes (τόδε τι), ſondern ein Solches, die Eigenſchaft. Angeboren iſt uns daher nicht das Wiſſen, ſondern nur das thätige Vermögen (die ἕξις) dazu [74]). Und ſo beantwortet ſich die Frage, wie man wiſſen könne ohne zu wiſſen [75]). Dieſes thätige Vermögen zum Wiſſen aber iſt ein zwiefaches, ein durch die äußeren Gegenſtände bedingtes, ſie jedoch, wie aus dem Vorangegangenen ſich ergibt, nicht leidentlich aufnehmendes, bloße Affektion (Empfindung), ſondern ſchon ſelbſtthätig aus dem Gegebenen (dem Empfundenen) die Wahrnehmung wirkendes, und ein dem Geiſte eigenthümliches (denkendes), und beiden das ſondernde (kritiſche) Verfahren gemeinſam. Nur durch letzteres gelangt erſteres zur Erkenntniß des Allgemeinen und des Grundes, und erſteres gewährt letzterem eine ſichere Grundlage, da der Sinn (die Empfindung) an ſich nicht täuſcht [76]). Die Ueberzeugung daß die ſinnliche Wahrnehmung ein uns nothwendiger Leiter zur Erkenntniß ſei, ſpricht Ariſtoteles wiederholt in den Worten aus: daß wo ein Sinn uns fehle, da auch die entſprechende Richtung der Wiſſenſchaft [77]); oder auch: in den ſinnlich wahrnehmbaren Formen fänden ſich die denkbaren, die abſtrakten Begriffe, gleich wie die thätigen und leidenden Eigenſchaften des Sinnlichwahrnehmbaren; ſo daß wer nicht wahrnimmt, Nichts lerne und verſtehe, und dennoch man durch Wahrnehmung nicht zur Erkenntniß gelange [78]). Aus der ſinnlichen Wahrnehmung geht die Erinnerung hervor, aus dieſer durch Wiederholung die Erfahrung und aus ihr, indem das Allgemeine, das dem Mannichfaltigen zu Grunde liegende Allgemeine in der Seele zur Ruhe gelangt, Kunſt

74) Anal. post. II, 19. 100, 17 sqq. (72). — ib. p. 99, b, 25. 100, 10.

75) Anal. post. I, 1. 71, b, 7 *ἄτοπον γὰρ οὐκ εἰ οἶδέ πως ὃ μανθάνει, ἀλλ' εἰ ὠδί, οἷον ἢ μανθάνει καὶ ὡς.* (Plat. Meno, 80, d). II, 19. 99, b, 25. Metaph. IX, 8. 1049, b, 33. I, 9. 992, b, 33.

76) de Anima III, 3. 427, b, 11. 428, 11. b, 13. — II, 6. 418, 11. Metaph. IV, 5. 1010, b, 2.

77) Anal. post. I, 18. ib. Waitz vgl. II, 19. 100, 10 und Trendelenburg zu de Anima 478 ff.

78) Anal. post. II, 19. 100, 2. Metaph. I, 1. 980, b, 28. — Anal. post. I, 31.

und Wiſſenſchaft. Aber mit nichten gewährt ſchon die ſinnliche Wahrnehmung ein Wiſſen; was in ihr nur dem Vermögen nach vorhanden iſt, erhebt der Geiſt zur Wirklichkeit, zur Beſtimmtheit des Bewußtſeins, und würde dazu nicht im Stande ſein, trüge er nicht das Allgemeine, die Formen in ſich, wäre er nicht gewiſſermaßen der Ort derſelben[79]). Damit lenkt denn Ariſtoteles wiederum in die platoniſche Bahn ein, nur mit dem großen Unterſchiede daß ihm die Ideen nicht das ausſchließliche Eigenthum des Geiſtes, ſondern die wirkenden Urſachen in der Natur der Dinge ſind, und eben darum vermittelſt der ſinnlichen Wahrnehmung und nach Anleitung derſelben in ihrer Verhüllung von uns aufgefaßt werden ſollen, bevor es dem Geiſte gelingen kann ſie in ihrer Beſtimmtheit zu ergreifen[80]). Eben darum ſollen ſie auch dem Geiſte nicht ſchon der Wirklichkeit nach einwohnen und nicht durch bloße Vertiefung deſſelben in ſich zu erwecken ſein, ſondern erſt durch Zuſammenſchlag der Erfahrung mit dem (reinen) Denken in ihm entwickelt werden können.

2. Danach mußte er die Nothwendigkeit eines zwiefachen wiſſenſchaftlichen Verfahrens anerkennen: vorläufige Entwickelung des Allgemeinen aus der ſinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung, durch die Methode der Induktion einerſeits, andrerſeits durch einen vermittelſt des eigentlichen Schluſſes zu den letzten Gründen vordringenden Denkproceß[81]). Das erſtere Verfahren fand er durch Sokrates und Plato vielfach eingeleitet, jedoch war es noch näher zu beſtimmen und zu ſichern; das zweite mußte erſt gefunden werden. Hatte auch bereits Plato einen Weg vom Beſonderen zum Allgemeinen und einen vom Allgemeinſten zum Beſonderen unterſchieden, — der eine wie der andre war doch nur beſtimmt, innerhalb des Gebietes der reinen Begriffe, der Ideen, angewendet zu werden; um ſie in dieſer doppelten Beziehung zu

79) de Anim. III, 8. 432, 3. de Sensu 6. 445, b, 16.

80) de Anim. III, 4. c. 8. 432, 1.

81) Anal. pr. II, 23 extr. *φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός, ἡμῖν δ' ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς.* vgl. Anal. post. I, 18.

größerer Bestimmtheit des Bewußtseins zu erheben und die Lücken unter ihnen auszufüllen. Die Methode der Eintheilungen schien ihm dazu das geeignetste Mittel zu sein. Von der Ableitung des Allgemeinen aus dem Besonderen der Wahrnehmungen und Erfahrungen konnte bei ihm nicht die Rede sein. Schon die Induktion mußte daher bei Aristoteles eine ganz andre Anwendung finden; für die nothwendige Ergänzung derselben aber, die ja immer nur nach Maßgabe des zu unserm Bewußtsein gelangten Besonderen der Wahrnehmungen und Erfahrungen das Allgemeine, mithin ein nur relativ Allgemeines, zu finden vermag, bedurfte es eines neuen Verfahrens; das der Eintheilung, welche den einzutheilenden Begriff und theilweise auch die Theilungsglieder voraussetzt, nicht ableitet, reichte nicht aus. Er bedurfte eines Verfahrens das von Grund zu Grund aufsteigend bis zum letzten unbedingten Grunde führe und damit auch dem vorläufig durch Induktion gewonnenen Allgemeinen die noch mangelnde Unbedingtheit und Nothwendigkeit gewähre [82]). Ar. bezeichnete dieses Verfahren als ein apodiktisches oder auch als ein analytisches, sofern es Auflösung der Begriffe in ihre Bestandtheile voraussetzt und zu dem an sich Wahren und Gewissen, dem keiner weiteren Zurückführung fähigen Einfachen leiten soll [83]). Und ein solches Verfahren ergab sich ihm in dem des Schlusses, der aus zweien oder mehreren vorläufig als gültig angenommenen Urtheilen ein neues, seinem Inhalte nach von den gegebenen verschiedenes mit Nothwendigkeit und lediglich aus den gegebenen ableitet. Konnten ja durch Anwendung desselben die vorläufig als feststehende Vordersätze betrachteten Urtheile von neuem geprüft und endlich auf ihre letzten Gründe, das zu Grunde liegende Einfache, zurückgeführt, und konnte ja auch wiederum aus dem Allgemeinen das Besondere abgeleitet werden. Die Sicherheit

82) Anal. post. I, 6. 74, 15 *ἐξ ἀναγκαίων ἄρα δεῖ εἶναι τὸν συλλογισμόν. ἐξ ἀληθῶν μὲν γὰρ ἔστι καὶ μὴ ἀποδεικνύντα συλλογίσασθαι, ἐξ ἀναγκαίων δ' οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ ἀποδεικνύντα.* vgl. Anal. pr. I, 4 pr.

83) Anal. pr. I, 32. Eth. III, 5. 1112, b, 15.

und Tragweite des wie im Leben so in der Wissenschaft vom menschlichen Geiste geübten Schlußverfahrens zuerst anerkannt und die verschiedenen Formen der Anwendung desselben mit unermüdlichem Eifer durchforscht zu haben, ist Aristoteles' unvergängliches Verdienst (66). Durch dasselbe konnte auch Begriffsbestimmung und Eintheilung erst eine feste Grundlage erhalten. Müßten wir jedoch die zu Prämissen gewählten Urtheile immer von neuem ins Unendliche hin begründen, oder auch uns begnügen durch Kreisverfahren auf das zu Beweisende als Beweisgrund zurückzugehn, so wäre, wie Aristoteles ausführlich zeigt [84]), auch der Schluß nicht im Stande zu einem schlechthin Wahren und Gewissen uns zu führen; soll aber ein solches erreichbar sein und auf Wissen und Erkennen nicht verzichtet werden, so muß das Vermögen uns einwohnen es zuletzt als ein sich selber Bewährendes unmittelbar zu ergreifen, und dieses Vermögen bezeichnet Aristoteles, im Rückgang auf Plato, als das des Geistes, hebt jedoch bestimmter hervor daß ein solches nur als ein über der Urtheilsform hinausliegendes Einfaches sich ergeben könne und daß darauf ein möglichst sorgfältig vermittelndes Schlußverfahren als auf seinen nothwendigen Abschluß hingeführt haben müsse. Quellen unsrer Erkenntniß waren ihm daher, jedoch in sehr verschiedener Weise, die sinnliche Wahrnehmung und die Selbstthätigkeit des Geistes; jene aus der fast fehllosen Empfindung kraft des ihr einwohnenden kritischen Vermögens Wahrnehmungen und (aus ihnen) Erfahrungen bildend, diese durch das Verfahren der Induktion das (relativ) Allgemeine aus ihnen ableitend und durch das strengere Schlußverfahren es auf seine letzten Gründe zurückführend; jene sollte, um es kurz auszudrücken, den Stoff für unsre Erkenntnisse gewähren, diese die Form der Allgemeinheit und Gewißheit.

3. Doch unternahm er nicht für je eine dieser beiden in steter Wechselbeziehung mit einander stehenden Funktionen eine besondere Theorie aufzustellen. Dagegen fragte er, wie wir einer-

84) Anal. post. I, 3. c. 19. II, 3. 90, b, 24. Metaph. II. 2. de Anim. I, 3. 407, 23.

ſeits das uns Gewiſſe zu gewinnen oder vielmehr vorläufig zu bearbeiten, d. h. zu verdeutlichen hätten, um demnächſt durch ſtreng wiſſenſchaftliches Schlußverfahren es zum an ſich Gewiſſen hinanfläutern zu können, andrerſeits unternahm er die Formen des Schlußverfahrens zu erforſchen und zu unterſuchen, in welcher Weiſe angewendet es zur Erkenntniß und Wiſſenſchaft führe. Danach zerfällt ihm die Wiſſenſchaftslehre in zwei weſentlich von einander verſchiedene, wenngleich eng mit einander verbundene Disciplinen, deren erſtere er als Dialektik, die zweite als Analytik bezeichnet. Die erſtere ſoll, nach dem buchſtäblichen Sinne des Worts, Anweiſung geben mit uns ſelber und mit Andren über das was wir vorläufig für gewiß halten, uns zu verſtändigen, d. h. es zu dem Grade der Wahrſcheinlichkeit zu erheben, ohne welchen keine Art der Verſtändigung beſtehn kann; ſie geht daher von Dem aus was Allen, oder den Meiſten oder den ſogenannten Weiſen wahrſcheinlich dünkt [85]). Die Dialektik iſt ohne ein ihr eigenthümliches Gebiet; ſie zieht das Allgemeine und Beſondere der ſinnlichen Wahrnehmung, Mögliches und Ohnmögliches, Ewiges und Vergängliches in ihren Bereich, — jedoch ſoweit noch ein Sichandersverhalten denkbar iſt [86]); ſie ebnet verſuchend den Weg zu den Principien [87])

85) Anal. pr. I, 1. 24, 30 *ἀποδεικτικὴ δὲ (ἡ πρότασις), ἐὰν ἀληθὴς ᾖ καὶ διὰ τῶν ἐξ ἀρχῆς ὑποθέσεων εἰλημμένη, διαλεκτικὴ δὲ πυνθανομένῳ μὲν ἐρώτησις ἀντιφάσεως, συλλογιζομένῳ δὲ λῆψις τοῦ φαινομένου καὶ ἐνδόξου.* vgl. Top. I, 1. 100, 27. Aehnlich in a. St. — ib. VIII, 13 *κατ' ἀλήθειαν μὲν ἐν τοῖς Ἀναλυτικοῖς εἴρηται, κατὰ δόξαν δὲ νῦν λεκτέον.* I, 1. 100, b, 21 *ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις.* VIII, 11. 158, 16 .. *ἐπιχείρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικός, ... ἀπόρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικὸς ἀντιφάσεως.* Metaph. VII, 15, 1040, 1 *δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν.*

86) Rhet. I, 1 *ἡ ῥητορικὴ ἐστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ· ἀμφότεραι γὰρ περὶ τοιούτων τινῶν εἰσιν ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ ἁπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης.* vgl. I, 2. 1358, 10. 21. vgl. Eth. III, 4. 1111, b, 31. — *τὰ κοινὰ* häufiger als das Gebiet der Dialektik bezeichnet, z. B. El. soph. c. 11. 171, b, 6.

87) Metaph. IV, 2. 1004, b. 16, 25 *ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειρα-*

aller Unterſuchungen, erörtert das den verſchiedenen Wiſſenſchaften Gemeinſame (86), ohne über das je ihnen Eigenthümliche entſcheiden 88), ohne das Nothwendige, Ewige und Einfache erreichen zu wollen. Dialektik und Analytik bedienen ſich des Schlußverfahrens; aber erſtere begnügt ſich die der Vorſtellung oder Meinung entlehnten Vorderſätze zu verdeutlichen, letztere will durch Zurückführung dieſer auf ihren Grund, durch Analyſe, bis zu dem nicht weiter abzuleitenden Erſten, ſich ſelber bewährenden Einfachen gelangen und damit das Nothwendige, Ewige, ſchlechthin Wahre 89), und nicht blos Zuſtimmung ſolcher erreichen, mit denen Verſtändigung zunächſt bezweckt wird 90). Die Dialektik ſoll daher theils zur Uebung in der richtigen und leichten Auffaſſung der Begriffe uns dienen, theils zur Kunſt des Gedankenverkehrs (*πρὸς ἔντευξιν*) uns anleiten, theils als Vorbereitung für Philoſophie, d. h. wahre Wiſſenſchaft, ſich dienſtbar erweiſen 91). Der Dialektik iſt es um das Wahrſcheinliche, als eines Keimes der Wahrheit, dem Streitſüchtigen (Eriſtiker) um den Schein deſſelben zu thun, und er wird zum Sophiſten, wenn eigennützige Abſicht hinzukommt 92). Die nächſte und vorzüglichſte Aufgabe der Dialektik iſt daher nicht ſowohl von der Erzeugung (Syntheſis) unſrer Vorſtellungen und Begriffe Rechenſchaft zu geben, als vielmehr zur Verdeutlichung der in uns

---

στικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὖσα δ' οὔ. vgl. El. soph. 11. 171, b, 3. 172, 35. Top. VIII, 14. 159, b, 2.

88) Anal. post. I, 2. 72, 9 *διαλεκτικὴ μὲν (πρότασις) ἡ ὁμοίως λαμβάνουσα ὁποτερονοῦν, ἀποδεικτικὴ δὲ ἡ ὡρισμένως θάτερον, ὅτι ἀληθές.* vgl. I, 1. 24, 22.

89) El. soph. 34, 183, 37. Top. I, 1. 100, 27. Anal. pr. (85) und anderwärts.

90) Top. VIII, 1. 151, 10 .. *πρὸς ἕτερον γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον (τὸ διαλεκτικόν), τῷ δὲ φιλοσόφῳ καὶ ζητοῦντι καθ' ἑαυτὸν οὐδὲν μέλει κτλ.* vgl. I. 27.

91) Top. I, 2. 101, 26. vgl. El. soph. 16. 175, 5.

92) Top. I, 1. 100, b, 24. c. 10. 104, 33. VIII, 12. 158, b, 8. El. soph. c. 2. 161, 38. Metaph. (87).

sich bereits findenden, besonders der am meisten verbreiteten, anzuweisen. So enthält denn auch der von Aristoteles ausgeführte Theil der Dialektik (denn daß sie nicht weiter habe reichen sollen, ist nicht Grund anzunehmen)[93]) die Anweisung die den vorkommenden Vordersätzen und Aufgaben zu Grunde liegenden Begriffe in Beziehung auf ihren Gattungsbegriff, das ihnen eigenthümliche Merkmal und die hinzukommenden Merkmale zu erläutern, d. h. zu einer dialektischen Begriffsbestimmung zu gelangen. Innerhalb dieser Grenzen sich haltend überläßt sie der Analytik die Definition auf ihr Verhältniß zum Schlußverfahren, sofern sie denselben einerseits zu Grunde liegt, andrerseits durch dasselbe zu wissenschaftlicher Bestimmtheit erhoben wird, einzugehn, der ersten Philosophie das ihr entsprechende Sein an sich zu bestimmen, der Physik und Ethik sie nach den besonderen Bestimmtheiten des entsprechenden Seins zu fassen. Wir gehen aber als von dem uns vorläufig Bekannten, nicht blos von Wahrnehmungen und Erfahrungen aus, sondern auch von Vorstellungen und Begriffen, wie sie sich durch die Sprache und durch den geistigen Verkehr in uns festgestellt haben. Zur dialektischen Bestimmung der Begriffe gehört daher auch die Erörterung derselben nach ihrer Geltung in der Sprache, in Bezug auf Etymon, Synonyma und Sprachgebrauch, gleichwie nach den Fassungen, die sie im Leben und in der Wissenschaft erhalten haben, — Erörterungen, die über das der Dialektik eigens gewidmete Werk, die Topik, weit hinaus, in die Untersuchungen der besonderen philosophischen Disciplinen hinüberreichen. Anwendung Dessen was wir von Andren überkommen haben und Entwickelung desselben, setzt Kritik voraus, die das Probehaltige feststellen, das Irrige ausscheiden soll. So prüft denn auch Aristoteles durchgängig seine eignen Ueberzeugungen an denen Andrer und läßt auch die Aussagen der Verständigen und Erfahrenen, so wie die Erfahrungen die durch lange Zeit sich hindurchgezogen haben, nicht außer

93) Bei Alex. in Top. Schol. 257, 7 ist von andren Büchern aristotelischer Dialektik die Rede, ohne die mindeste nähere Angabe.

Acht, überzeugt daß die auf Wahrheit gerichteten Bestrebungen nimmer völlig von ihr abirren können, immer noch Keime derselben in sich enthalten. Endlich hat Aristoteles auch nicht versäumt nach allgemeinen Normen für dialektische und analytische Begriffsbestimmung sich umzusehn. Dazu gehören die in seinen Kategorien zusammengefaßten Gesichtspunkte, die wir bei all und jeder Begriffsbestimmung uns gegenwärtig halten sollen, um diese möglichst bestimmt zu fassen; ferner, die verschiedenen Arten der Gegensätze, und endlich die zu der realen Betrachtung überleitenden verschiedenen Arten oder Seiten der Begründung. In Beziehung auf alle drei Richtungen trachtet Aristoteles vollständiger Auffassung der je einer derselben angehörigen Gesichtspunkte nach, eben weil sie den Untersuchungen zum Leitfaden dienen sollen. Ob er wenigstens die beiden ersten Arten in der Dialektik, wenn er zu vollständigerer Ausarbeitung derselben gekommen wäre, entwickelt haben würde, wissen wir nicht; sie gehören ja auch der dialektischen Betrachtung keineswegs ausschließlich an; wir finden jetzt die Kategorien in einem besonderen Buche entwickelt, die Gegensätze in einem schwerlich vom Verfasser selber hinzugefügten Anhange zu diesem Buche und in der Metaphysik, in letzterer und der Physik auch die Arten der Begründung; von allen drei Tafeln aber hat er in allen verschiedenen Schichten der Untersuchungen Anwendung gemacht.

4. Richten wir zuerst unsren Blick auf den in den acht Büchern von der Topik ausgeführten Theil der aristotelischen Dialektik. So wie sie aller Wahrscheinlichkeit nach eine der frühesten Schriften unsrer Sammlung sind, so auch geeignet Zweck und Art des dialektischen Verfahrens zu veranschaulichen. Was ist zu all und jeder Begriffsbestimmung erforderlich, so weit es dabei vorläufig nur auf Verdeutlichung und Vertretung des Inhalts, noch nicht auf Zurückführung derselben auf ihren letzten Grund ankommt? — war die Frage welche Aristoteles sich vorlegte; und die Antwort: Deutlichkeit und Bestimmtheit der Merkmale überhaupt und des dem Begriffe eigenthümlichen Merkmals insbesondere, richtige Wahl des Gattungsbegriffes und richtige Bildung der Definition aus diesen ihren Bestandtheilen. Die Vollständigkeit dieser Vier-

theilung bewährt ſich ihm durch die Nachweiſung [94]), daß jedes Prädikat entweder mit ſeinem Gegenſtande vertauſcht werden könne oder nicht, und in erſterem Falle entweder die Weſenheit oder das eigenthümliche Merkmal bezeichne, im zweiten Falle entweder (als Geſchlecht oder als der ihm anhaftende Unterſchied) zum eigentlichen Inhalt der Begriffsbeſtimmung gehöre, oder nicht, wie die wechſelnden Merkmale. Um den Unterſchied zwiſchen dem eigenthümlichen Merkmal und der Definition ſelber zu verdeutlichen, muß er letztere, der apodiktiſchen oder analytiſchen Erörterung vorgreifend, als die der wahren Weſenheit (τὸ τί ἦν εἶναι) bezeichnen [95]). Sofern er aber die Erwägung der Definition auf die Erörterung der wechſelnden Eigenſchaften, des Geſchlechts nebſt dem Unterſchiede, und des eigenthümlichen Merkmals folgen läßt, giebt er zu erkennen, daß jene, die Definition, dieſe als ihre Beſtandtheile vorausſetze. Allerdings hält er bei dieſer Lehre von der Definition und ihren Beſtandtheilen den dialektiſchen Standpunkt inne, jedoch als einen ſolchen, worauf die Richtigkeit all und jeder Definition, auch der analytiſchen und metaphyſiſchen beruhe; er trägt daher auch nicht Bedenken in den von ihm gewählten Beiſpielen in höhere Gebiete der Wiſſenſchaft überzugreifen. Soll ja die Dialektik ([91]) theils Anweiſung geben die vorkommenden Gegenſtände mit Leichtigkeit an- und aufzufaſſen und die dazu erforderliche Uebung gewähren, theils als Kunſt des Gedankenverkehrs die Anſichten Andrer nach den ihnen zu Grunde liegenden Annahmen zu verſtehn und zu prüfen, theils uns zur Entwickelung der Schwierigkeiten und zur Auffindung der den beſonderen Wiſſenſchaften eigenthümlichen Principien anleiten, die nicht aus ſich ſelber, ſondern nur aus den ihnen entſprechenden Meinungen ſich entwickeln laſſen [96]). Auf ſtreng ſyſtematiſche Durchführung konnte dieſer Kern ſeiner Topik nicht Anſpruch machen und vorzugsweiſe ſcheint dabei ſein Augenmerk auf Anwendung in der Redekunſt gerichtet geweſen zu ſein; doch hat

94) Top. I, 8. vgl. o. 4. 5.
95) Ib. I, 4. 101, b, 19.
96) Ib. Ib. I, 2. 101, 34.

er mit Schärfe und Bestimmtheit die wesentlichsten Erfordernisse einer richtigen Definition hervorgehoben und die Bestandtheile nach inneren Beziehungen mit einander verknüpft. Umfaßt wird der Kern des Werkes einerseits (B. I) von einer Einleitung, welche neben Erörterung der zunächst erforderlichen Vorbegriffe, zur Unterscheidung des der Zahl, der Art und der Gattung nach Selbigen (I, 7), gleichwie der Aehnlichkeiten (I, 17) und Verschiedenheiten (I, 16. vgl. c. 18), der verschiedenen Bedeutungen ein und desselben Wortes (I, 15), als Vorbedingung der Verständigung anweist, andrerseits als Abschluß des Werkes (VIII) eine Abhandlung über die richtige Stellung, Anordnung und Fassung der Fragen, über Vertheidigung und Angriff der Behauptungen, von der Evidenz der Beweise und von den der Fertigkeit förderlichen Uebungen enthält. Ganz ohne Vorarbeiten war Aristoteles nicht bei Ausarbeitung seiner Topik und hat namentlich die Lehren seiner akademischen Zeitgenossen wahrscheinlich mehr berücksichtigt als die unter des Aphrodisiers Alexander Namen auf uns gekommenen dürftigen Scholien nachzuweisen uns verstatten; daß sie ähnliche Gegenstände behandelt hatten, zeigen die Titel ihrer Bücher. Doch bezeichnet Ar. die Bestimmungen über den Gattungsbegriff und das eigenthümliche Merkmal, gleichwie die Anwendung der Dialektik auf den Versuch und die Betrachtung ausdrücklich als bis dahin vernachlässigt[97]), und durfte ohne Zweifel die systematisch zusammenfassende und ergänzende Behandlung auch des von Früheren Behandelten als sein Eigenthum betrachten.

Zunächst und vorzüglich wird in der Topik das induktorische Verfahren angewendet, oder werden vielmehr die Bedingungen seiner Anwendung erörtert (eine eigentliche Theorie desselben hat der Verfasser nicht beabsichtigt), doch wird auch das dem Aristoteles bei Ausarbeitung derselben ohne Zweifel bereits feststehende strengere Schlußverfahren wiederholt berücksichtigt und auf die Weise gewissermaßen eine Brücke geschlagen zwischen der dialektischen und der apodiktischen oder analytischen Bearbeitung der Begriffe. Zugleich

97) Top. IV, 1. — VIII, 5. 159, 36.

macht Ar. in ihr schon Anwendung von zwei Hülfsmitteln, deren er sich durchgängig zu möglichst vollständiger Bestimmung sei es der Begriffe oder der Urtheile bedient, — von den Kategorien (I, 9) und den verschiedenen Arten des Gegensatzes [98]). Sie sollten keineswegs lediglich der dialektischen Verdeutlichung, sondern nicht minder dem analytischen und ontologischen Verfahren dienen, und erstere finden wir in einem eigenen Buche, letztere in einem Anhange zu diesem und in der Metaphysik weiter erörtert. Doch wird es passend sein schon hier diese Hülfsbegriffe wissenschaftlicher Verdeutlichung in Erwägung zu ziehn, eben weil sie keinem besonderen Gebiete derselben eigenthümlich angehören, vielmehr über alle sich erstrecken sollen.

5. Kommt es bei jeder Begriffsbestimmung auf richtige Ausmittelung wie des eigenthümlichsten Merkmals, so der Gattung an, welchem der Begriff angehört, so lag es nahe die allgemeinsten Gattungsbegriffe aufzusuchen, um die oberste Reihe zu bestimmen, innerhalb deren der Gattungsbegriff zu suchen sei, und auf die Weise den grundwesentlichsten Gesichtspunkt festzustellen, nach welchem der fragliche Begriff bestimmt werden solle. Es lag dieser Versuch dem Aristoteles um so näher, je bestimmter er überzeugt war, daß wie alles Beweisverfahren, so auch jede Begriffsbestimmung einen Abschluß finden müsse, durch *regressus in infinitum* vereitelt werden würde [99]). In diesem Versuche trat ihm zuerst Subjekt und Prädikat auseinander; es drängte sich ihm die Frage auf, welches ist das Subjekt das nicht wiederum Prädikat werden kann und welche sind die obersten Gattungen der Prädikate? Als schlechthinniges Subjekt ergab sich ihm die eigenthümlichste Wesen-

98) I, 10. 104, 30. vgl. de Interpret. c. 14.

99) Anal. post. I, 22 pr. u. p. 83, 21. — Ueber die aristotelische Kategorienlehre vgl. Ad. Trendelenburg, historische Beiträge zur Philosophie I, 1 ff. m. Handbuch II, 2. 375 ff. Bonitz, über die Kategorien des Ar. in den Sitzungsberichten der philos.-hist. Kl. d. Wiener Akademie X, 596 ff. Prantl, Geschichte der Logik I, 182 ff. und wiederum m. Handbuch III, 1. 38 ff.

heit je eines der Dinge und Weſen, wodurch es ſich von allen übrigen unterſcheide, die daher von keinem Andren ausgeſagt werden könne, die erſte Weſenheit, wie er es bezeichnet. Unter den Prädikaten ſonderte er zuerſt die Beſchaffenheiten und die von der Beſtimmtheit derſelben abſehenden Größenverhältniſſe. Doch konnte er nicht außer Acht laſſen, daß es Begriffe gibt, die nur in ihrer Wechſelbeziehung zu andren richtig ſich beſtimmen laſſen. So kam jenen drei Kategorien als vierte die der Relation hinzu. Sie beziehen ſich ſämmtlich auf das zuſtändliche, beharrliche Sein der Dinge; zu ihrer Vervollſtändigung bedurfte es ſolcher oberſten Gattungsbegriffe, unter die ſich die auf die Veränderungen bezüglichen Begriffsbeſtimmungen ſubſumiren ließen. So kam Ar. zu ſeinen ſechs übrigen, nicht mit gleicher Sicherheit feſtgeſtellten Kategorien, welche die Verhältniſſe von Zeit und Ort, Thätigſein und Leiden, Lage und Haben betreffen. Vergegenwärtigen wir uns die in dem eigenſten Kategorien gewidmeten Buche und hin und wieder anderswo hervorgehobenen weſentlichſten Beſtimmungen derſelben. Von der eigentlichſten oder erſten Weſenheit wird gezeigt daß ſie weder von irgend etwas Andrem ausgeſagt werde, noch in einem Andren ſei; von den Weſenheiten überhaupt daß unter ihnen kein Gegenſatz ſtatt finde und daß je eine derſelben weder mehr noch weniger Weſenheit ſei als eine andre; auch keine ein Mehr oder Weniger zulaſſe und jede in ihrer Einheit und Selbigkeit Gegenſätze in ſich aufnehme, ohne ſich ſelber zu verändern[100]): — Vorausſetzungen, deren Begründung und weitere Entwickelung der erſten Philoſophie vorbehalten wird. Was aber ſteht der Begriffsentwickelung der Weſenheit am nächſten? der Art- und Gattungsbegriff, denen je eine derſelben angehört. Ariſtoteles ſteht daher nicht an ſie als

100) Categ. 5. 2, 12 *οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν.* p. 3, b, 24 *ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι.* l. 33 *δοκεῖ δὲ ἡ οὐσία μὴ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον.* — p. 4, 10 *μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὂν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν.*

zweite Weſenheiten zu bezeichnen. Sie kommen darin mit den erſten Weſenheiten überein daß ſie in nichts Andrem ſind, nicht in einer jener aufgehn, auch entgegengeſetzte Beſtimmungen aufnehmen, ſofern ein Andres, worauf ſie Anwendung leiden, nicht ſie ſelber ſich verändern; ferner darin daß wenngleich der Artbegriff der erſten Weſenheit näher ſteht als der Gattungsbegriff, doch kein Art- oder Gattungsbegriff mehr ſolches iſt als ein andrer. Dagegen werden ſie im Unterſchiede von den erſten Weſenheiten von dieſen, alſo von einem Anderen ausgeſagt. Richten wir nun unſer Augenmerk auf die theilbaren Beſtandtheile [101]), abgeſehn von aller näheren (empfindbaren) Beſtimmung derſelben, ſo erhalten wir als oberſten Gattungsbegriff den des wie Groß oder wie Viel, und unterſcheiden, jenachdem wir die Theile als getrennt oder als zuſammenhängend betrachten, diskrete und kontinuirliche Größen, und wiederum ſolche die der Lage und ſolche die nur der Ordnung nach verſchieden ſind, räumliche und unräumliche Größen [102]). Sofern alle Größen meßbar ſind, ſetzen ſie als Maß eine als untheilbar betrachtete Einheit voraus [103]). Keiner beſtimmten Größe iſt eine andre entgegengeſetzt; der Schein des Gegenſatzes findet ſich nur an auf Größenverhältniſſe bezüglichen abſtrakten Begriffen; und eben ſo wenig kann bei einer beſtimmten Größe von Mehr oder Weniger die Rede ſein. Ihr eigenthümlichſtes Merkmal im Unterſchiede von den Beſchaffenheiten aber iſt das der Gleichheit und Ungleichheit [104]). Als unterſcheidendes Merkmal der Beſchaffenheiten (Qualitäten) wird hervorgehoben daß ſie einander ähnlich oder unähnlich, nimmer völlig gleich ſeien, und zwar Gegenſatz, gleich-

101) Metaph. V, 13 pr. *ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι.*

102) Categ. c. 6 *τοῦ δὲ ποσοῦ τὸ μέν ἐστι διωρισμένον, τὸ δὲ συνεχές, καὶ τὸ μὲν ἐκ θέσιν ἐχόντων πρὸς ἄλληλα τῶν ἐν αὐτοῖς μορίων συνέστηκε, τὸ δὲ οὐκ ἐξ ἐχόντων θέσιν.* vgl. Metaph. l. l. Phys. V, 3. 227, 10.

103) Metaph. X, 1. 1052, b, 15.

104) Categ. 6. 5, b, 26. p. 6, 19. — l. 26.

wie ein Mehr oder Weniger, rückſichtlich ihrer, jedoch nicht durchgängig oder an ihnen allein ſtatt finde [105]). Unter den von Ariſtoteles verſuchten Eintheilungen der Qualitäten iſt die haltbarſte die Unterſcheidung von Weſensbeſtimmtheiten und wechſelnden Affektionen [106]). Weniger beſtimmt treten die Glieder in einer andren Eintheilung, einer Viertheilung, aus einander: dauernder und vorübergehender Zuſtand (ἕξις und διάθεσις), natürliches Vermögen und Unvermögen, dauernde leidentliche Eigenſchaften (d. h. ſolche die entweder durch ein leidentliches Verhalten zum Bewußtſein gelangen oder denen ein Leiden zu Grunde liegt), und ein vorübergehendes Leiden (παθητικαὶ ποιότητος und πάθη), Form und Geſtalt (σχῆμα und μορφή) [107]): — Eintheilungen, welche Ariſtoteles nicht verſucht haben würde, wenn er die Kategorien vom lediglich logiſch-formalen, auf die Beſtimmtheit der Objekte nicht eingehenden Standpunkte hätte betrachten wollen. In ähnlicher Weiſe verhält ſichs mit der Zwei- oder Dreitheilung und wiederum einer andren von jenen abweichenden Eintheilung des Relativen [108]), deſſen Begriff nach Beſeitigung der blos grammatiſchen Bedeutung, als Dasjenige feſtgeſtellt wird, wovon das Sein mit dem beſonderen Verhalten zu einem Andren zuſammenfalle [109]). Nur ſehr kurz werden die andren Kategorien behandelt, durch Beiſpiele und Angabe einiger hervorſpringender Eigenthümlichkeiten verdeutlicht. Wiewohl

---

105) Categ. 8. 11, 15 τῶν μὲν οὖν εἰρημένων οὐδὲν ἴδιον ποιότητος (worunter auch das ἐπιδέχεται δὲ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, p. 10, b, 26), ὅμοια δὲ καὶ ἀνόμοια κατὰ μόνας τὰς ποιότητας λέγεται· ὅμοιον γὰρ ἕτερον ἑτέρῳ οὐκ ἔστι κατ' ἄλλο οὐδὲν ἢ καθ' ὃ ποιόν ἐστιν.

106) Metaph. V, 14. 1020, b, 13 σχεδὸν δὴ κατὰ δύο τρόπους λέγοιτ' ἂν τὸ ποιόν, καὶ τούτων ἕνα τὸν κυριώτατον· πρώτη μὲν γὰρ ποιότης ἡ τῆς οὐσίας διαφορά . . . τὰ δὲ πάθη τῶν κινουμένων ἢ κινούμενα καὶ αἱ τῶν κινήσεων διαφοραί.

107) Categ. 8. 8, b, 25 sqq. p, 10, 25 ἴσως μὲν οὖν καὶ ἄλλος ἄν τις φανείη τρόπος ποιότητος κτλ.

108) Metaph. V, 15. ib. 1021, 26. — Top. VI, 4. 125, 33.

109) Categ. 7. 8, 31 ἔοτι δὲ τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τί πως ἔχειν.

mit Recht bemerkt iſt [110]) daß die Sphären der verſchiedenen Kategorien ſich nicht ſcharf und genau begrenzen, mithin auch nicht durchgängig ſich aus einander halten laſſen, — den nächſt vorliegenden Zweck durfte Ariſtoteles dennoch ſich verſichert halten erreicht zu haben: Aufſtellung der Geſichtspunkte für eine möglichſt umſichtige Beſtimmung der Begriffe. Nach der realen Richtung ſeiner wie überhaupt der alten Philoſophie, mußte er behaupten daß das Seiende ſo vielfach ſei als die Kategorien, und Anwendung, eben ſo wohl auf die realen (ontologiſchen) wie auf die blos ſubjektiven Beſtimmungen davon machen [111]); aber weit entfernt ſie für bereits ausgemittelte Weſensbeſtimmungen des Seienden zu halten, unterſcheidet er ſie nicht nur von dem nur beziehungsweiſe Ausgeſagten und von den Ausſagen des Urtheils über Wahr- und Falſchſein, ſondern auch vom Sein des Vermögens und der Kraftthätigkeit [112]), und damit bezeichnet er vernehmlich genug daß ſie zwar, wie er anderweitig ausdrücklich hervorhebt, auf alles Seiende Anwendung leiden, aber weder den logiſchen Unterſuchungen über Verknüpfung und Trennung der Begriffe, noch den ontologiſchen oder metaphyſiſchen über die Principien des Seienden vorgreifen ſollen. Sie ſind ihm daher keineswegs reine (aprioriſche), den verſchiedenen Formen des Urtheils zu Grunde liegende Begriffe, vermittelſt deren wir das in der Anſchauung Gegebene zu allgemein-

110) Beſonders von Trendelenburg, hiſtor. Beiträge I (zur Geſch. d. Kategorienlehre).

111) Metaph. V, 7. 1017, 22 *καθ' αὑτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.* vgl. VI, 4. 1027, b, 29. Daher heißen ſie auch *κατηγορίαι τοῦ ὄντος.* — Angewendet werden ſie auf den Begriff der Bewegung, des Guten, der Seele u. ſ. w.; jedoch ſollen ſie auch zur Unterſcheidung der Wortbedeutungen dienen.

112) Metaph. V, 7 wo das *καθ' αὑτὸ* dem *κατὰ συμβεβηκὸς* entgegengeſetzt wird. — Categ. 2. 1, 16 *τὰ ἄνευ συμπλοκῆς λεγόμενα.* vgl. c. 4. — Metaph. V, 7. 1017, 31 *ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθές . . . . ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἓν, τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐντελεχείᾳ.* — Vorhergehn die (111) angef. W. vgl. VI, 2 u. a. St.

gültigen Einheiten verknüpften, ſondern nur die allgemeinſten Formen oder Gattungen der Ausſagen, geeignet wie zu möglichſt vollſtändiger logiſcher oder dialektiſcher Begriffserörterung, ſo zu möglichſt vollſtändiger Auffaſſung des Seienden uns anzuleiten. Sie werden von ihm in beiderlei Beziehung zur Einleitung in die dialektiſchen und analytiſchen (apodiktiſchen) wie in die ontologiſchen Unterſuchungen und zu ihrer Sicherung durchgängig angewendet. Ja ſie ſollen ſogar bei den Beſtimmungen über das Nichtſeiende nicht außer Acht gelaſſen werden [113]). Er nennt ſie Kategorien, obwohl allen übrigen die der Weſenheit, die nimmer Prädikat werden kann, zu Grunde liegt, ſofern das Wort keineswegs blos Prädikate, ſondern auch allgemeine Begriffsbeſtimmungen überhaupt bezeichnet [114]). Daß Ar. ſie aus einem oberſten Principe abzuleiten nicht verſuchen konnte, erhellet aus ſeinen Erörterungen über das Sein und das Eins. Seine nach allen Seiten gerichtete ſcharfe und umſichtige Reflexion mußte bei ihnen, wie bei den Formen des Schluſſes, die Stelle der Deduktion vertreten; gleichwie ſie ja auch nur beſtimmt waren der Reflexion zum Leitfaden und zur Sicherung zu dienen. Schwerlich hat er dabei die Anwendung außer Acht gelaſſen, welche Plato u. A. vor ihm von mehreren derſelben gemacht hatten. Daß ſie ſich ihm urſprünglich als Zehnzahl ergaben, erſieht man aus wiederholten ausdrücklichen Angaben und es kann nicht dadurch beſtritten werden daß er ſie nicht überall vollſtändig aufführt, oder des Ausdrucks Kategorie auch in weiterem Sinne hin und wieder ſich bedient, oder daß er ſie in einer Stelle auf die Dreiheit der Weſenheiten, Relationen und Affektionen zurückzuführen ſcheint. Wenn aber in drei Stellen nur acht Kategorien aufgeführt und die des Habens und Liegens ausgeſchloſſen werden, ſo läßt ſich daraus höchſtens folgern daß er dieſen einen geringeren Werth für Begriffsbeſtimmung beigelegt habe [115]).

---

113) Metaph. XIV, 2. 1089, 27. vgl. IX, 10. 1051, 34.

114) ſ. m. Handbuch II, 2. 376, 513 und vorzüglich Bonitz a. a. O. S. 618 ff.

115) ſ. m. Handbuch III, 1. 41 ff.

Sicherlich hat er vollſtändiger Auffindung derſelben nachgetrachtet, in der Ueberzeugung daß die Anzahl der Kategorien, als oberſter Gattungsbegriffe, eine begrenzte ſein müſſe[116]).

6. Gehen wir vom Begriff zur Urtheilsbildung fort, ſo kommt es auf Beſtimmung der Verhältniſſe der Glieder des Urtheils, d. h. der darin verbundenen Begriffe zu einander an, und zwar zunächſt der gegenſätzlichen, die entweder die Verbindung derſelben zur Einheit des Urtheils ohnmöglich machen, oder auch unter näher auszumittelnden Verhältniſſen zulaſſen. Von der bloßen Verſchiedenheit der Begriffe konnte dabei abgeſehn werden, da ob oder wie weit ſie ſich zur Einheit des Urtheils verbinden laſſen, nur nach den thatſächlich auszumittelnden Verhältniſſen ſich entſcheiden läßt. Als ſchlechthin ſich ausſchließende, jeder Verbindung zum Urtheil widerſtrebende Begriffe ergaben ſich diejenigen welche wie Bejahung und Verneinung zu einander ſich verhalten und als ſolche keiner Vermittelung fähig ſind, ſo daß jedem ſich darbietenden Gegenſtande das eine oder andre zukommen, es ſein oder nicht ſein muß[117]). Von den ſich nicht ſchlechthin ausſchließenden Gegenſätzen iſt der umfaſſendſte und für alle realen Wiſſenſchaften wichtigſte der konträre, welchem die am weiteſten von einander entfernten, ein und derſelben Gattung angehörigen (oder ſelber Gattungen bildenden) Artunterſchiede angehören[118]). Jede Wiſſenſchaft hat daher

---

116) ſ. ob. Anm. 99.

117) Metaph. V, 10 .. *καὶ ὅσα μὴ ἐνδέχεται ἅμα παρεῖναι τῷ ἀμφοῖν δεκτικῷ, ταῦτα ἀντικεῖσθαι λέγεται.* vgl. X, 3. c. 5. 1055, b, 32. Daher die Ausdrücke *ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις ἀντικεῖσθαι*, und in Beziehung auf das Urtheil *ἀντίφασις.* ib. X, 4. 1055, b, 1 *τούτων δὲ πρῶτον ἀντίφασις, ἀντιφάσεως δὲ μηθὲν ἐστι μεταξύ κτλ.* vgl. IV, 7. 32. Categ. 10. 13, 37.

118) Metaph. V, 10. 1018, 25 *ἐναντία λέγεται τά τε μὴ δυνατὰ ἅμα τῷ αὐτῷ παρεῖναι τῶν διαφερόντων κατὰ γένος, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει κτλ.* X, 4. 1055, 16 *διαφορὰ τέλειος.* ib. p. 1055, b, 16 *ἐξ ὧν γὰρ αἱ μεταβολαὶ ἐσχάτων ἐναντία ταῦτα.* vgl. 1055, 3. vgl. l. 29. Categ. c. 11 extr. *ἀνάγκη δὲ πάντα τὰ ἐναντία ἢ ἐν τῷ αὐτῷ γένει εἶναι, ἢ ἐν τοῖς ἐναντίοις γένεσιν ἢ*

die ihrer Gattung, d. h. ihrem Gebiete angehörigen konträren Gegenſätze zu umfaſſen, deren je ein Glied die andren in der Weiſe ausſchließt, daß je Einem nur Eins konträr entgegengeſetzt ſein kann [119]). Der konträre Gegenſatz läßt Wechſel und Mittelglieder zu, falls nicht dem dafür empfänglichen Subjekte ein Glied mit Ausſchluß des oder der andren nothwendig (ſeiner Natur nach) zukommt [120]). Nun richtete ſich Ariſtoteles' Blick aber noch auf zwei andre, freilich ohngleich weniger beſtimmt feſtzuſtellende Gegenſätze, den des Habens und der Beraubung (ἕξις und στέρησις) und den der Relationen. Erſterer ſteht gewiſſermaßen zwiſchen jenen beiden Hauptarten der Gegenſätze in der Mitte. Redet man, freilich mißbräuchlich, von Beraubung einer Eigenſchaft die dem fraglichen Gegenſtande möglicher Weiſe nicht zukommen kann, ſo iſt damit Verneinung der eigenthümlichen Beſtimmtheit des Gegenſtandes ſelber ausgeſprochen; eine des Geſichtes beraubte Pflanze gilt der Verneinung des Begriffs der Pflanze gleich, der mit der Vorausſetzung der Möglichkeit des Sehens nicht beſtehn kann. Der eigentliche Gebrauch des betreffenden Gegenſatzes ſetzt voraus daß was man als Beraubung bezeichnet, dem Gegenſtande oder ſeiner Art oder Gattung zukommen könne oder ſolle, und ſo geht dieſer Gegenſatz in den der Kontrarietät über, kann nur durch wenig ſtichhaltige Unterſchiede von ihm geſondert werden [121]) und iſt von Ariſtoteles wohl nur in Bezug auf die Anwendung von letzterem

---

αὐτὰ γένη εἶναι. vgl. d. ariſtoteliſchen Bruchſtücke bei Simpl. in Categ. Schol. 84, 6.

119) Metaph. III, 2. 996, 20. ib. Bonitz. — X, 4. 1055, 19 u. andre St.

120) Categ. 10. 13, 18 ἔτι ἐπὶ μὲν τῶν ἐναντίων, ὑπάρχοντος τοῦ δεκτικοῦ, δυνατὸν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν γενέσθαι, εἰ μή τινι φύσει τὸ ἓν ὑπάρχει, οἷον τῷ πυρὶ θερμῷ εἶναι. ib. p. 11, b, 38 ὅσα δὲ τῶν ἐναντίων τοιαῦτά ἐστιν, ὥστε ἐν οἷς πέφυκε γίνεσθαι ἢ ὧν κατηγορεῖται, ἀναγκαῖον αὐτῶν θάτερον ὑπάρχειν, τούτων οὐδέν ἐστιν ἀνὰ μέσον. vgl. Metaph. (119).

121) ſ. die Vergleichung Metaph. X, 4. 1055, 33. IV, 2. 1004, 10. Categ. 10. 12, 26 ff. vgl. Zeller 154 f., 3.

gesondert worden, die er in seiner Physik davon zu machen beabsichtigte. Die Verhältnißbegriffe endlich stehen nur insofern im Gegensatz mit einander daß je ein Glied derselben nicht an die Stelle des andren treten kann, während sie doch ein und derselben Gattung angehören, wie das Doppelte und Halbe, das Wirkende und Leidende [122]). Sie bezeichnen nur eine besondere Bestimmtheit des konträren Gegensatzes. Doch wollen wir nicht sagen daß diese Bestimmtheit keine besondere Beachtung verdient habe: die Relation macht sich ebensowohl in der Urtheilsbildung wie in der Begriffsbestimmung geltend, und so ist Aristoteles auch wohl veranlaßt worden sie in der Reihe der Gegensätze aufzuführen, nachdem er ihr schon eine Stelle unter den Kategorien angewiesen hatte. Wenn wir aber auch annehmen daß er in seiner Tafel der Gegensätze vorzugsweise die Urtheilsbildung so wie in der der Kategorien die Begriffsbestimmung im Auge gehabt, so wollen wir doch damit keineswegs behaupten daß er die gegenseitige Bedingtheit von Begriff und Urtheil außer Acht gelassen habe. Daß diese Tafel der Gegensätze, gleich der der Kategorien, durch sorgfältiges Umherdenken gefunden, nicht aus einem Princip abgeleitet sei, bedarf nicht des Beweises. Beiden schloß sich eine dritte an, die der verschiedenen Arten der Ursächlichkeit. Da sie über die lediglich dialektische Begriffsverdeutlichung entschieden hinausreichend, der realen Begründung dienen soll, so wollen wir ihre Erörterung dem Folgenden vorbehalten.

B. Die Aristotelische Analytik.

a. Ihre Formlehre.

1. Wenden wir uns nun zu der aristotelischen Analytik und zwar zunächst zu der Formlehre derselben. In dem ersten der beiden so bezeichneten Werke hat Aristoteles sein Augenmerk ausschließlich auf die Schlußlehre gerichtet und nur einleitend von der

122) Categ. 10. 11, b, 32. Metaph. X, 4. 1055, 38. 3. 1054, 23.

Umkehrung der Urtheile gehandelt [123]), deren er ſich demnächſt zur Beweisführung für jene zu bedienen hatte. Auch in dem ſpäter zur Ergänzung hinzugefügten und ſchwerlich zum Abſchluß gediehenen Buche von der Auslegung (*περὶ Ἑρμηνείας*) behandelt er die Lehre vom Urtheil nicht ſo ſorgfältig und ausführlich wie in der Analytik die Schlußlehre. In der Ueberzeugung von der Wichtigkeit dieſer iſt er, darf man wohl ſagen, jener nicht ganz gerecht geworden. Er betrachtet die Worte als Zeichen der Seelenaffektionen, die an ſich oder urſprünglich bei den verſchiedenen Menſchen gleich, nach Verſchiedenheit der Sprachen durch Uebereinkunft zu der von unartikulirten Lauten (*ἀγράμματοι ψόφοι*) verſchiedenen Bezeichnung gelangten, und zwar Etwas bedeuteten, da in ihnen das Denken zur Ruhe gekommen ſei, jedoch keine Behauptung über Sein und Nichtſein einſchlöſſen [124]); ſo daß unter Uebereinkunft wohl nur der Akt zu verſtehn iſt, wodurch die Bedeutung fixirt, d. h. über den Fluß der Empfindungen erhoben wird. Auf Erklärung über den Sinn dieſes Wortes geht Ar. nicht weiter ein und auf die von Plato begonnenen Unterſuchungen über Urſprung und Weſen der Sprache nicht zurück; jedoch ſieht man wohl daß er mit denen nicht übereinſtimmen konnte, welche die Sprache auf Willkür der ſich Einigenden zurückführten, da er als inneren und gemeinſamen Grund der Wortbezeichnungen die Gleichheit der Seelenaffektionen hervorhebt. Als nothwendige Beſtandtheile des Satzes bezeichnet Ar. mit Plato das Nennwort und das Zeitwort, unterſcheidet dann den Wahrſein oder Falſchſein behauptenden Satz (*ἀπό-*

123) Anal. pr. I, 2. 3.

124) de Interpr. 1 *ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα ... καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτως, ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς.* c. 2 *.. τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γίγνηται σύμβολον.* vgl. c. 4 u. Waitz z. d. St. c. 3 *.. αὐτὰ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι (ἵστησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν), ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μή, οὔπω σημαίνει.*

φανσις), d. h. das Urtheil, von andren keine Behauptung einſchließenden, richtet aber ſein Augenmerk ausſchließlich auf das kategoriſche Urtheil[125]). Anderwärts hebt er hervor daß die Wahrheit des Urtheils von der entſprechenden Verbindung der Dinge abhängig ſei, obgleich die Verbindung und Trennung dem Denken angehöre[126]). Als erſter Unterſchied unter den Urtheilen ergibt ſich ihm der der Bejahung und Verneinung und daran knüpft ſich die Erörterung des wie Ja und Nein ſich zu einander verhaltenden, jede dritte Möglichkeit ausſchließenden (kontradiktoriſchen) Gegenſatzes[127]), rückſichtlich deſſen er auch ſolche einander entgegengeſetzte Urtheile berückſichtigt[128]), die ſich auf die vom Zufall oder von der Freiheit abhängige Zukunft bezögen; von ihnen könne man, ſagt er, nur behaupten daß die eine der beiden Alternativen eintreten werde; die Möglichkeit des Andersſeins dürfe nicht ausgeſchloſſen werden. So erklärt er ſich alſo entſchieden und, wie wir ſehn werden, in Uebereinſtimmung mit ſeinen Grundvorausſetzungen, gegen die Unbedingtheit des Determinismus. In der Erörterung des konträren, einen dritten möglichen Fall nicht ausſchließenden Gegenſatzes der Urtheile ergeben ſich ihm Schwierigkeiten und Weitläufigkeiten aus der Nichtbeachtung der Kopula, in ihrer Sonderung vom Prädikat, und der Zuſammengehörigkeit der Negation mit derſelben. Der Quantität nach unterſcheidet er allgemeine und beſondere als ſolche die Allgemeines allgemein oder nicht allgemein ausſagten, und ſondert von

---

125) ὄνομα und ῥῆμα de Interpret. c. 1. 16, 9. c. 4. 5 u. a. St. Poet. c. 20 kommen σύνδεσμος und ἄρθρον hinzu. — c. 4 .. ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς (λόγος), ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει.

126) Metaph. VI, 4. 1027, b, 20 τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει, την δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διῃρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν. I. 29 ἡ (δὲ) συμπλοκή ἐστι καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν.

127) de Interpr. c. 6. c. 7. 17, b, 16. Anal. post. I, 2. 72, 11.

128) ἀντικεῖσθαι ἀντιφατικῶς. — de Interpr. c. 9. — ib. 18, b, 30 ὥστε οὔτε βουλεύεσθαι δέοι ἄν οὔτε πραγματεύεσθαι. vgl. de Gener. et Corr. II, 11. 337, b, 3 καὶ εὐθὺς τὸ ἔσται καὶ τὸ μέλλον ἕτερον διὰ τοῦτο.

beiden die auf das Einzelne bezüglichen Urtheile [129]). Die Modalität der Urtheile [130]) behandelt er in Bezug auf die objektive Beſchaffenheit der Dinge, nicht auf den Grad und Grund der Gewißheit für das Subjekt, und faßt Möglichkeit als das Nichtnothwendige, welches ſein oder auch nicht ſein könne [131]). Doch hat er den Unterſchied zwiſchen dem keinen Widerſpruch einſchließenden logiſchen und dem real Möglichen nicht ganz auſſer Acht gelaſſen [132]), iſt aber, weil er das eine vom andren nicht beſtimmt ſonderte und die Grade der realen Möglichkeit nicht in Betracht zog, ſchon in der Lehre von der Umkehrung der Urtheile und mehr noch in der Syllogiſtik rückſichtlich der Beſtimmung der Modalität des Schlußſatzes bei verſchiedener Modalität der Prämiſſen, zu Annahmen gekommen, die bereits ſeine Schüler Theophraſt und Eudemus beſtritten, ohne jedoch ſelber zu ſicheren Ergebniſſen gelangt zu ſein [133]). Im Uebrigen hat er die noch jetzt als gültig anerkannten Beſtimmungen über Umkehr der Urtheile (im Eingange zur Analytik) feſtgeſtellt. Die hypothetiſche und disjunktive Form der Urtheile wie der Schlüſſe hat er noch nicht in den Bereich ſeiner Unterſuchungen gezogen, wenngleich es nicht an Keimen für dieſe Lehrſtücke bei ihm fehlt, die dann von Theophraſt und Eudemus weiter, wenn auch immer noch unzureichend, entwickelt wurden.

---

129) c. 7 *ἐπὶ τῶν καθόλου ἀποφαίνεσθαι καθόλου* und *μὴ καθόλου*, letztere, die partikulären Urtheile, auch als *ἐν μέρει* oder *κατὰ μέρος* bezeichnet, Anal. pr. I, 1. 24, 17. c. 2. 25, 5 u. ſ. w. — ib. I, 1. 24, 16 u. ſ. w. tritt an die Stelle der einzelnen Urtheile die *πρότασις ἀδιόριστος*.

130) Anal. pr. I, 2 pr. *πᾶσα πρότασίς ἐστιν ἢ τοῦ ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν.*

131) Anal. pr. I, 13. 32, 28 .. *ἔσται ἄρα τὸ ἐνδεχόμενον οὐκ ἀναγκαῖον καὶ τὸ μὴ ἀναγκαῖον ἐνδεχόμενον.* Metaph. IX, 8. 1050, b, 11 *τὸ ἄρα δυνατὸν καὶ εἶναι ἐνδέχεται καὶ μὴ εἶναι.* vgl. c. 4. 1047, b, 9. c. 9 pr. de Interpr. c. 12. 21, b, 12.

132) ſ. m. Handbuch III, 1. S. 20 ff.

133) Anal. pr. I, 2 sq. *τοὺς ὅρους ἀντιστρέφειν.* — ſ. die ausführliche Erörterung beider Lehrſtücke bei Prantl, Geſchiche der Logik S. 266 ff. 278 ff. vgl. Zeller S. 160 ff., 3.

2. Sein Hauptaugenmerk iſt auf den kategoriſchen Schluß gerichtet, und der mußte ihm allerdings als die geeignetſte Form ſich ergeben, um die vorläufig von uns für gewiß gehaltenen Urtheile bis zu ihren letzten zureichenden Gründen zu verfolgen und damit vom für uns Gewiſſen zu dem an ſich Wahren und Gewiſſen zu gelangen. Schon ſeine Begriffsbeſtimmung des (mittelbaren) Schluſſes [134]), die auf alle, auch die noch nicht von ihm in Erwägung gezogenen Formen deſſelben Anwendung leidet, zeugt von der Gründlichkeit ſeiner Unterſuchung; denn in allem eigentlichen (mittelbaren) Schlußverfahren ſoll aus den aufgeſtellten Urtheilen, ſeien ihrer nur zwei oder mehrere, d. h. ſei der Schluß einfach oder zuſammengeſetzt, ein ſeinem Inhalte nach Neues mit Nothwendigkeit und lediglich aus den gegebenen ſich ergeben; darauf eben beruht ſeine Sicherheit und die Möglichkeit durch Anwendung deſſelben in der Begründung fortzuſchreiten. Soll nun das Verhältniß der Hauptbegriffe des Schlußſatzes in kategoriſcher Form aus den gegebenen Urtheilen mit Sicherheit gefolgert werden, ſo muß es aus ihrem uns bekannten Verhältniß zu einem dritten ſich ergeben und die Art der Folgerung durch die Stellung des Mittelbegriffs beſtimmt werden, d. h. durch ſein Verhältniß zu je einem der Hauptbegriffe [135]). Jeder Schluß muß daher drei entſcheidende Begriffe (ὅροι) und wie der Mittelbegriff in den Prä-

---

134) Anal. pr. I, 1. 24, b, 18 *συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι.* vgl. Top. I, 1. 100, 25. soph. El. 1. 165, 1. Die *τεθέντα*, Vorderſätze, werden *προτάσεις* oder (Metaph. V, 2. 1013, b, 20) *ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος* genannt, der Unterſatz *ἡ ἑτέρα* oder *τελευταία πρότασις*, der Schlußſatz *συμπέρασμα*, die drei Hauptbegriffe *ὅροι*, der Mittelbegriff *μέσος*, der Obergriff (Prädikatsbegriff des Schlußſatzes) *μεῖζον* od. *πρῶτον ἄκρον*, der Unterbegriff (Subjektsbegriff des Schlußſatzes) *ἔλαττον ἄκρον* od. *ἔσχατον*; beide zuſammen im Unterſchiede vom Mittelbegriff, *ἄκρα*.

135) Anal. pr. I, 23. 41, 13 *εἰ οὖν ἀνάγκη μέν τι λαβεῖν πρὸς ἄμφω κοινόν, τοῦτο δ' ἐνδέχεται τριχῶς ... ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ εἰρημένα σχήματα, φανερὸν ὅτι πάντα συλλογισμὸν ἀνάγκη γίνεσθαι διὰ τούτων τινὸς τῶν σχημάτων.*

müſſen unveränderlich derſelbe, ſo auch jeder der beiden Hauptbegriffe ebenſo in den Prämiſſen wie in dem Schlußſatz gefaßt werden. Die natürlichſte und am weiteſten reichende Stellung iſt diejenige, in welcher er in der Mitte zwiſchen den beiden Hauptbegriffen ſteht, d. h. der Subjektsbegriff unter ihn und er ſelber unter den Prädikatsbegriff ſubſumirt oder von ihm ausgeſchloſſen wird, ſo daß dann auch der Subjektsbegriff unter den Prädikatsbegriff ſubſumirt oder von ihm ausgeſchloſſen werden muß. Ausſchließung des Subjektsbegriff vom Mittelbegriff würde von vorn herein den Schluß vereiteln; ebenſo die Subſumtion des Mittelbegriffs unter nur einen Theil des Prädikatsbegriffs; ſo daß das den Prädikatsbegriff enthaltende Urtheil (der Oberſatz) allgemein, das den Subjektsbegriff, ſei er allgemein oder partikulär gefaßt, in ſich begreifende ſtets bejahend ſein muß; und bei dieſer Art der Vermittelung allgemein bejahende und verneinende, ſo wie partikulär bejahende und verneinende Schlußſätze ſich ergeben. Steht dagegen der Mittelbegriff in beiden Prämiſſen als Prädikat, oder in beiden als Subjekt, ſo läßt ſich in erſterem Falle ſchließen, daß falls der eine Hauptbegriff vom Mittelbegriff ausgeſchloſſen, der andre ihm ſubſumirt wird, auch die beiden Hauptbegriffe von einander ausgeſchloſſen werden müſſen; im zweiten Fall, auch wenn beide Prämiſſen allgemein ſind, daß einige Gemeinſchaft unter den Hauptbegriffen ſtatt finden oder nicht ſtatt finden müſſe, jenachdem der Oberſatz bejahend oder verneinend iſt, ſo daß immer nur ein partikulärer Schlußſatz erfolgt. Die weiteren Beſtimmungen über dieſe beiden Formen (Figuren) des Schluſſes ergeben ſich aus dem Bisherigen. Ariſtoteles führt die Beweiſe für dieſelben in abgeleiteter Weiſe durch Zurückführung ihrer Modi auf entſprechende Modi der erſten Figur [136]), die neuere Logik unmittelbar aus der Beſtimmtheit der zu Grunde liegenden Begriffsverhältniſſe. Dagegen hat die neuere Logik zu ihrem Nachtheil darin von Ari-

136) Als *συλλογισμὸς τέλειος*. — ſ. die ausführliche Erörterung der drei Schlußfiguren Anal. I, 4 ff. vgl. m. Handb. II, 2. 178 ff. u. Prantl a. a. O. 271 ff.

ſtoteles ſich entfernt, daß ſie die wahre Bedeutung des Mittelbegriffes als des die Verknüpfung im Schlußſatz gewährleiſtenden, außer Acht laſſend, veranlaßt ward an die Stelle der inneren Natur der Vermittelung, die äußere Stellung des Mittelbegriffes zu ſetzen, und die der erſten Figur entgegengeſetzte, verkünſtelte Stellung, nach dem Vorgange Galens, als eine beſondere Schlußfigur den drei Ariſtoteliſchen Figuren, unter dem Namen einer vierten hinzuzufügen [137]). Der allgemeinen Erörterung der Regeln für die drei Schlußfiguren und ihre vollſtändig aufgeführten Modi, wobei auch, wie geſagt, ausführlich auf die Modalität der Prämiſſen und ihre Einwirkung auf den Schlußſatz eingegangen wird, kommen dann die Nachweiſungen hinzu, daß ſie durchgängig, auch auf die apagogiſchen und Vorausſetzungsſchlüſſe anwendbar ſind, wie ſie zu handhaben und welche Fehler dabei zu vermeiden, welche Sätze ſchwieriger zu beweiſen und leichter zu widerlegen ſeien [138]), wie durch Entwickelung der Antecedentia, Conſequentia und Repugnantia die Vorderſätze für einen fraglichen Schlußſatz aufzufinden ſeien [139]) und wie die auf die Weiſe gefundenen entſcheidenden Begriffe in die regelrechte Form des Schluſſes ſich fügen laſſen [140]). Man kann daher das erſte am ſorgfältigſten durchgearbeite Buch der erſten Analytik mit den griechiſchen Auslegern in drei Ab-

137) vgl. Trendelenburg, logiſche Unterſuchungen II, 232 ff.

138) Anal. pr. I, 23 ff. vgl. c. 28. 29. 30.

139) ib. I, 27 *πῶς δ' εὐπορήσομεν αὐτοὶ πρὸς τὸ τιθέμενον ἀεὶ συλλογισμῶν, καὶ διὰ ποίας ὁδοῦ ληψόμεθα τὰς περὶ ἕκαστον ἀρχάς, νῦν ἤδη λεκτέον· οὐ γὰρ μόνον ἴσως δεῖ τὴν γένεσιν θεωρεῖν τῶν συλλογισμῶν, ἀλλὰ καὶ τὴν δύναμιν ἔχειν τοῦ ποιεῖν.* ib. 43, b, 1 *δεῖ δὴ τὰς προτάσεις περὶ ἕκαστον οὕτως ἐκλαμβάνειν, ὑποθέμενον αὐτὸ πρῶτον καὶ τοὺς ὁρισμούς τε καὶ ὅσα ἴδια τοῦ πράγματός ἐστιν, εἶτα μετὰ τοῦτο ὅσα ἕπεται τῷ πράγματι, καὶ πάλιν οἷς τὸ πρᾶγμα ἀκολουθεῖ, καὶ ὅσα μὴ ἐνδέχεται αὐτῷ ὑπάρχειν ... ὅσῳ μὲν γὰρ ἂν πλειόνων τοιούτων εὐπορῇ τις, θᾶττον ἐντεύξεται συμπεράσματι, ὅσῳ δ' ἂν ἀληθεστέρων, μᾶλλον ἀποδείξει.* vgl. Prantl a. a. O. S. 300 und Tweſtens Logik S. 176 ff.

140) ib. I, 32 ff.

ſchnitte theilen, deren erſter von der Formbildung des Schluſſes, der zweite von der Auffindung der Vorderſätze, der dritte von der Zurückführung der kryptiſchen Schlüſſe auf ihre normale Form zu handeln beſtimmt iſt. Der dritte Abſchnitt wird als Abſchluß der beabſichtigten Unterſuchung bezeichnet[141]), ohne daß auf die Ergänzungen, die ſie durch das zweite Buch erhalten hat, hingewieſen würde, mag nun dieſes urſprünglich nicht beabſichtigt geweſen ſein oder einer andern Ausarbeitung der Analytik angehören. Es handelt in loſe mit einander verbundenen Abſchnitten von den Schlüſſen, die eine Mehrheit von Folgerungen inplicite in ſich enthalten, von wahren Schlußſätzen die aus unwahren Prämiſſen ſich zu ergeben ſcheinen, von gegenſeitiger Ableitung (Cirkelbeweis), von Umkehrung der Prämiſſen und Ableitung aus entgegengeſetzten Vorderſätzen, von der indirekten Beweisführung, — alſo von den Eigenſchaften der Schlüſſe und ihrer Anwendung. Es folgen Erörterungen über einige Hauptformen der Fehlſchlüſſe und über die Mittel ſich dagegen zu ſichern. Endlich werden die weniger ſtrengen Schluß- oder Beweisformen der Induktion, des Beiſpiels (ſchwache Analogie), der Abführung (Apagoge), der Einrede (Inſtanz), des Zeichens in Erwägung gezogen[142]).

---

141) Ib. I, 32 pr. *πῶς δ' ἀνάξομεν τοὺς συλλογισμοὺς εἰς τὰ προειρημένα σχήματα, λεκτέον ἂν εἴη μετὰ ταῦτα· λοιπὸν γὰρ ἔτι τοῦτο τῆς σκέψεως.* vgl. II, 1.

142) *ἐπαγωγή*, II, 23 (*παράδειγμα*, c. 24. *ἀπαγωγή*, c. 25. *ἔνστασις*, c. 26. *εἰκός*, c. 27. *τὸ φυσιογνωμονεῖν* ib.). *ἐπαγωγὴ μὲν οὖν ἐστὶ . . τὸ διὰ τοῦ ἑτέρου πάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσασθαι κτλ.* Daß alles Langlebige gallenlos ſei, ſoll durch die Aufzählung aller Thiere nachgewieſen werden, die zugleich langlebig und gallenlos ſind, ſo daß ein Schluß der dritten Figur entſteht: alle aufgezählten Thiere ſind langlebig, alle aufgezählten Thiere ſind gallenlos, daher u. ſ. w. Die der dritten Figur nicht eigenthümliche Allgemeinheit des Schlußſatzes hängt von der Vollſtändigkeit der Aufzählung der zugleich als langlebig und gallenlos ſich ergebenden Thiere ab, und dieſe Aufzählung tritt an die Stelle eines eigentlichen Mittelbegriffs, ſo daß Ariſtoteles die Induktion dem eigentlichen Schluß entgegenſetzt, ib. p. 68, b, 32 *καὶ τρόπον τινὰ ἀντίκειται ἡ ἐπαγωγὴ τῷ*

b. Die analytiſche Wiſſenſchaftslehre.

1. Wie aber gelangen wir vermittelſt des Schlußverfahrens zum Wiſſen? iſt die Frage mit deren Beantwortung die zweite Analytik ſich beſchäftigt. Das Gewußte oder Bekannte von dem alle Entwickelung des an ſich, nicht blos für uns, Gewiſſen ausgehn ſoll, mag die Entwickelung durch ſtrenges Schlußverfahren oder durch Induktion zu Stande kommen[143]), betrifft theils das Daß theils das Was theils beides zugleich[144]), und iſt entweder ein aller Entwickelung zu Grunde liegendes und im voraus als gültig anerkanntes, ein Axiom, oder eine erſt zu bewährende Vorausſetzung, Theſis, und dieſe, wenn ſie ein Sein oder Nichtſein aufſtellt, Hypotheſis, wenn die Beſtimmtheit, das Was, eine Begriffsbeſtimmung[145]). Zum Wiſſen wird das im Voraus Bekannte nur durch Zurückführung deſſelben auf ſeinen nothwendigen, nicht anders ſein könnenden Grund; es findet daher nur vom Nothwendigen und Ewigen ſtatt, und das Nothwendige iſt wiederum theils was ohne Ausnahme jedem Einzelnen innerhalb der betreffenden Sphäre zukommt, theils das an ſich Seiende des Subjekts wie ſeiner Prädikate, mit Ausſchluß alles beziehungsweiſe ihm zukommenden, und

---

συλλογισμῷ· ὁ μὲν γὰρ διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον τῷ τρίτῳ δείκνυσιν, ἡ δὲ διὰ τοῦ τρίτου τὸ ἄκρον τῷ μέσῳ κτλ. vgl. Eth. VI, 3. 1139, b, 28. Anal. post. II, 19. 100, b, 3. Top. I, 12. 105, 13 u. Anm. 169.

143) Anal. post. I, 1. 71, 6 *ἀμφότεροι γὰρ (οἵ τε διὰ συλλογισμῶν καὶ οἱ δι' ἐπαγωγῆς λόγοι) διὰ προγινωσκομένων ποιοῦνται τὴν διδασκαλίαν κτλ.* vgl. ob.

144) Ib. I. 11 *διχῶς δ' ἀναγκαῖον προγινώσκειν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι ἔστι, προϋπολαμβάνειν ἀναγκαῖον, τὰ δὲ τί τὸ λεγόμενόν ἐστι, ξυνιέναι δεῖ, τὰ δ' ἄμφω.*

145) Ib. I, 2. 72, 14 *ἀμέσου δ' ἀρχῆς συλλογιστικῆς θέσιν μὲν λέγω ἣν μὴ ἔστι δεῖξαι, μηδ' ἀνάγκη ἔχειν τὸν μαθησόμενόν τι· ἣν δ' ἀνάγκη ἔχειν τὸν ὁτιοῦν μαθησόμενον, ἀξίωμα . . . θέσεως δ' ἡ μὲν ὁποτερονοῦν τῶν μορίων τῆς ἀποφάνσεως λαμβάνουσα, οἷον λέγω τὸ εἶναί τι ἢ τὸ μὴ εἶναί τι, ὑπόθεσις, ἡ δ' ἄνευ τούτου ὁρισμός.*

in letzter Inſtanz das durch ſich, nicht durch etwas Andres Seiende, die Weſenheit, die von keinem Andren ausgeſagt werden kann und allen ihren Beſtimmungen zu Grunde liegt. Von dem ſeinem Umfange nach Allgemeinen muß daher fortgeſchritten werden zu dem den Grund deſſelben in ſich enthaltenden Allgemeinen der Weſenheit und durchgängig das Wahre zugleich in ſeiner Nothwendigkeit erkannt werden [146]).

2. Was alſo gehört zu einer wiſſenſchaftlichen Beweisführung? Feſtſtellung der Gattung welcher die Wiſſenſchaft angehört, Ableitung des ihr an ſich Zukommenden und die der Beweisführung zu Grunde liegenden Axiome [147]). Letztere müſſen allen Wiſſenſchaften (als das ſie zuſammenhaltende Band) gemein ſein, wenn auch in verſchiedenen verſchieden angewendet; die Gattung (das Gebiet) dagegen iſt jeder derſelben eigenthümlich; eben darum dürfen auch die Beweisgründe und Mittelbegriffe zur Ableitung des je einer derſelben an ſich Zukommenden nicht einer andren Wiſſenſchaft (Gattung) entlehnt werden, wenn nicht irgendwie beide ein und derſelben höheren Gattung angehören, oder die eine der andren untergeordnet iſt. Ihr Gebiet (ihre Gattung) ſetzt jede be-

---

146) Ib. I, 2. vgl. I, 6. 74, b, 13. II, 11 u. a. I, 4 .. *πρῶτον δὲ διορίσωμεν τί λέγομεν τὸ κατὰ παντὸς καὶ τί τὸ καθ' αὑτὸ καὶ τί τὸ καθόλου.* 73, b, 26 *καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό. φανερὸν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν.* vgl. m. Handbuch III, 1. 30 ff.

147) Ib. I, 6. 75, 28 *ἐπεὶ δ' ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει περὶ ἕκαστον γένος ὅσα καθ' αὑτὰ ὑπάρχει καὶ ᾗ ἕκαστον, φανερὸν ὅτι περὶ τῶν καθ' αὑτὰ ὑπαρχόντων αἱ ἐπιστημονικαὶ ἀποδείξεις καὶ ἐκ τῶν τοιούτων εἰσίν· τὰ μὲν γὰρ συμβεβηκότα οὐκ ἀναγκαῖα . . οὐδ' εἰ ἀεὶ εἴη, μὴ καθ' αὑτὸ δέ.* c. 7 *..τρία γάρ ἐστι τὰ ἐν ταῖς ἀποδείξεσι, ἓν μὲν τὸ ἀποδεικνύμενον ... ἓν δὲ τὰ ἀξιώματα· ἀξιώματα δ' ἐστὶν ἐξ ὧν· τρίτον τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον.* vgl. Metaph. III, 2. 997, 8. Die Axiome werden im Gegenſatz gegen die *ἴδια*, als *κοινὰ* bezeichnet. An. I, 10. 76, 38 *κοινὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἐπεὶ χρήσιμόν γε ὅσον ἐν τῷ ὑπὸ τὴν ἐπιστήμην γένει.* vgl. c. 10 extr. c. 11. 77, 27. Metaph. III, 1. 995, b, 8. c. 2. 996, b, 26. 997 passim. IV, 3 p[illegible]

ſondere Wiſſenſchaft als gegeben voraus[148]); die Ableitung der verſchiedenen Gebiete (Gattungsbegriffe) würde nur einer alle übrigen beherrſchenden Wiſſenſchaft zuſtehn[149]). Die erſte Philoſophie hat die unbedingte Gültigkeit der Axiome nachzuweiſen, welche die übrigen Wiſſenſchaften als feſtſtehend zur Ableitung des je ihrer Gattung Zukommenden vorausſetzen, ohne ſie, die nur die Form all und jeder Ableitung bedingen, als Glieder ihm einzuſchieben[150]). Zu der Ableitung bedienen ſie ſich der Schlußform. Die der Wiſſenſchaft zu Grunde liegende Gattung iſt die ihr Mannichfaltiges in ſich befaſſende Einheit, ohne daß ein Fürſichbeſtehn derſelben auſſer dem Mannichfaltigen, eine Idee, vorausgeſetzt werden dürfte[151]). Die darüber hinausliegenden Gegenſtände und Fragen ſind als ihr fremd zurückzuweiſen. Unter den verſchiedenen Schlußfiguren, iſt die einen allgemein bejahenden Schlußſatz zu erreichen fähige, die erſte, die geeignetſte das Warum, den Grund, nachzuweiſen, und der allgemeine Beweis vorzüglicher als der beſondere, der bejahende vorzüglicher als der verneinende, der direkte vorzüglicher als der indirekte[152]). Da das Wiſſen aber auf das Daß oder das Was oder beides zugleich geht, jedoch ſo daß auch das Daß wiederum der Begründung, des Warum bedarf, ſo beſteht der Unterſchied doch darin daß die über das Daß, die Thatſächlichſeit der Erſcheinung,

---

148) Anal. I, 7. 75, b, 2. c. 9. 76, b, 9. c. 10. 76, b, 3. c. 12, 77, b, 6. Phys. Ausc. I, 2. 185, 1. VIII. 3. 253, b, 2.

149) Anal. I, 9. 76, 16 .. *φανερὸν καὶ ὅτι οὐκ ἔστι τὰς ἑκάστου ἰδίας ἀρχὰς ἀποδεῖξαι . . καὶ ἐπιστήμη ἡ ἐκείνων κυρία πάντων.* vgl. folg. Anm.

150) An. post. I, 11. 77, 10 *τὸ δὲ μὴ ἐνδέχεσθαι ἅμα φάναι καὶ ἀποφάναι οὐδεμία λαμβάνει ἀπόδειξις, ἀλλ' ἢ ἐὰν δέῃ δεῖξαι καὶ τὸ συμπέρασμα οὕτως.* I. 27 *κοινὰ δὲ λέγω οἷς χρῶνται ὡς ἐκ τούτων ἀποδεικνύντες, ἀλλ' οὐ περὶ ὧν δεικνύουσιν οὐδ' ὃ δεικνύουσι . . καὶ εἴ τις καθόλου πειρῷτο δεικνύναι τὰ κοινά κτλ.*

151) Ib. c. 11 pr. *εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται.*

152) Ib. I, 14. 24. 25. 26

hinausgehende Begründung des Warum den realen Grund derselben nachzuweisen hat. Daher die das Warum in diesem Sinne begründende Wissenschaft höher steht als die sich auf Bewährung des Was beschränkende, mithin die mathematische Harmonik höher als die Musik, die mathematische Astronomie höher als die nautische; und wiederum ist die weniger Voraussetzungen bedürftige genauer und früher als die mehrerer, die Arithmetik früher und genauer als die Harmonik und Geometrie [153]).

3. Von der Frage nach dem Daß ist die nach dem Ob insofern noch verschieden, daß jene blos auf das So oder Andersein sich bezieht, diese auf die Wirklichkeit des Gegenstandes selber; beide beschränken sich auf das Vorhandensein eines thatsächlichen Grundes, wogegen die Frage nach dem Warum erst ihr Endziel erreicht, wenn sie das mit dem Sein zusammenfallende Was [154]), die dem zu Erklärenden zu Grunde liegende ursächliche Bestimmtheit des Gegenstandes oder Begriffs erreicht hat, womit dann die Beweisführung abgeschlossen wird und über sich selber hinausreicht. Das Was nämlich hat die Begriffsbestimmung nachzuweisen und das Wissen um diese fällt mit dem Wissen durch Beweisführung nicht zusammen, selbst wenn, abgesehn von verneinenden und partikulären Schlußsätzen, diese allgemein und bejahend ist, da die Definition Erkenntniß der Wesenheit ist. Definitionen sind vielmehr die Principien der Beweisführung und diese als Erkenntniß des dem Begriffe eigenthümlichen Seins ist durch vermittelndes Schlußverfahren nicht zu erreichen [155]); und ebensowenig durch Eintei-

153) ib. I, 13. c. 27.

154) II, 1 *τὰ ζητούμενά ἐστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσαπερ ἐπιστάμεθα. ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν.* c. 2. 90, 5 *συμβαίνει ἄρα ἐν ἁπάσαις ταῖς ζητήσεσι ζητεῖν ἢ εἰ ἔστι μέσον, ἢ τί ἐστι τὸ μέσον. τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ἅπασι δὲ τοῦτο ζητεῖται.* l. 14 *ἐν ἅπασι γὰρ τούτοις φανερόν ἐστιν ὅτι τὸ αὐτό ἐστι τὸ τί ἐστι καὶ διὰ τί ἐστιν.*

155) ib. II, 3. 90, b, 3 *ὁ μὲν γὰρ ὁρισμὸς τοῦ τί ἐστιν εἶναι δοκεῖ, τὸ δὲ τί ἐστιν ἅπαν καθόλου καὶ κατηγορικόν.* l. 30 *ὁρισμὸς μὲν*

lungen; denn welches der Eintheilungsglieder der Weſenheit des fraglichen Objekts entſpreche, läßt ſich durch Eintheilung nicht entſcheiden, welche immer nur Schlüſſen ohne Mittelbegriff, daher ohne Begründung, gleicht. Ebenſowenig wird durch Eintheilung die nothwendige Zuſammengehörigkeit der Merkmale zur Einheit der Definition erwieſen[156]). Auch nicht durch Induktion, die nur über das Sein oder Nichtſein, nicht über das Was des fraglichen Gegenſtandes entſcheidet, außer etwa ſofern ſie die Eigenſchaften der Dinge uns kennen lehrt, wofür wir dann durch Schlußverfahren den Mittelbegriff, d. h. den Grund zu finden uns beſtreben[157]). Doch ſetzt die Kenntniß des Was oder der Weſenheit die Kenntniß des Grundes voraus und iſt dieſer nicht in ſondern außerhalb der Weſenheit enthalten, ſo bedarf es eines Schluſſes der erſten Figur, d. h. eines allgemein bejahenden Schlußſatzes, deſſen Mittelbegriff ſich dann eben als Grund der Weſenheit ergibt. Doch muß auch ſo das Was der Weſenheit des Mittelbegriffs ſelber anderweitig erkannt werden. Unter den verſchiedenen möglichen Gründen oder Mittelbegriffen müſſen wir zuletzt unmittelbar entſcheiden; ſo daß das Was als der wahre Grund nicht ohne Beweisführung erkannt und doch nicht bewieſen werden kann. Es unterſcheidet ſich die das Weſen und damit den Grund angebende Definition, auch wenn ſie der Vermittelung bedarf, von der Beweisführung noch immer dadurch daß die Verbindung ihrer Beſtimmungen zur untheilbaren Einheit des Begriffs hinzukommen (unter verſchiedenen denkbaren Gründen unmittelbar entſchieden werden

---

γὰρ τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας· αἱ δ' ἀποδείξεις φαίνονται πᾶσαι ὑποτιθέμεναι καὶ λαμβάνουσαι τὸ τί ἐστι κτλ.

156) ib. II, 5. 92, 3 *ὥστ' εἰ καὶ ἀπεδείκνυτο τῇ διαιρέσει, ἀλλ' ὁ γ' ὁρισμὸς οὐ συλλογισμὸς γίνεται*, und die Eintheilung gleicht Schlüſſen ohne Mittelbegriff, ib. 91, b, 35. vgl. Anal. pr. I, 31. — Anal. post. II, 6. vgl. c. 13. 96, b, 26 ff.

157) ib. II, 7 . . *οὐ γὰρ τί ἐστι δείκνυσιν* (ὁ *ἐπάγων*), *ἀλλ' ὅτι ἢ ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν.* c. 8. 93, 15 . . *ἀλλ' ἔστι λογικὸς συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστι κτλ.*

muß); oder findet ſie ſich in der Form eines Schlußſatzes, ſo nimmt ſie den Mittelbegriff, den Grund, nicht mit auf. Und Schlußverfahren findet gar keine Anwendung, wenn das Was und damit der Grund unmittelbar ergriffen wird [158]). Definition und Beweisverfahren ſtehen alſo in ſolcher Wechſelbeziehung mit einander daß zwar letzteres auf erſterer beruhen, namentlich auf der Definition des Mittelbegriffs, der ja wiederum ſeine Begriffsbeſtimmung im Oberbegriff findet [159]), jedoch die Begriffsbeſtimmung zur Ausmittelung ihres Grundes (Warum) der Beweisführung bedarf.

4. Wie aber kommen Begriffsbeſtimmungen zu Stande? nur durch Merkmale die der zu beſtimmende Begriff mit andren gemein hat und deren Geſammtheit ausſchließlich dem fraglichen, im Unterſchiede von allen übrigen eignet, und jedem unter dem Begriff enthaltenen Gegenſtande zukommt [160]). Wir theilen daher den Gattungsbegriff in ſeine nicht ferner theilbaren Artbegriffe und beſtimmen dieſe nach Maßgabe der betreffenden Kategorie, rückſichtlich welcher die Begriffe zu beſtimmen ſind, ſei es der Weſenheit, Qualität, Quantität u. ſ. w. Gehen wir daher von derjenigen Beſtimmung aus, welche den Gattungsbegriff mit dem nächſten Unterſchiede enthält und ſo fort in einer Reihenfolge, in welcher der jedesmahl folgende Unterſchied die vorangegangenen vorausſetzt. Nur auf dieſe Weiſe können wir uns verſichert halten Vollſtändigkeit der Eintheil-

158) Ib. II, 9. 93, b, 25 *τῶν δ' ἐχόντων μέσον καὶ ὧν ἐστί τι ἕτερον αἴτιον τῆς οὐσίας, ἔστι δι' ἀποδείξεως, ὥσπερ εἴπομεν* (c. 8, b, 18), *δηλῶσαι, μὴ τὸ τί ἐστι ἀποδεικνύντας.* c. 10. 94, 9 *ὁ δὲ τῶν ἀμέσων ὁρισμὸς θέσις ἐστὶ τοῦ τί ἐστιν ἀναπόδεικτος. ... εἷς δὲ συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστι, πτώσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως, τρίτος δὲ τῆς τοῦ τι ἐστιν ἀποδείξεως συμπέρασμα.* Dieſe dritte Art der Definition wird jedoch de Anima I, 2 pr. verworfen. — c. 11.

159) ib. II, 17. 99, 21 *ἔστι δὲ τὸ μέσον λόγος τοῦ πρώτου ἄκρου· διὸ πᾶσαι αἱ ἐπιστῆμαι δι' ὁρισμοῦ γίγνονται.* vgl. I. 2.

160) II, 13. 96, 32 *τὰ δὴ τοιαῦτα ληπτέον μέχρι τούτου, ἕως τοσαῦτα ληφθῇ πρῶτον, ὧν ἕκαστον μὲν ἐπὶ πλεῖον ὑπάρξει, ἅπαντα δὲ μὴ ἐπὶ πλέον· ταύτην γὰρ ἀνάγκη οὐσίαν εἶναι τοῦ πράγματος.*

lung zu erreichen. Weil jedoch der nicht ferner eintheilbare Artbegriff leichter und ſicherer zu definiren iſt als die folgenden (dem Gattungsbegriff näheren), ſo iſt mit ihrer Begriffsbeſtimmung der Anfang zu machen [161]). So alſo greifen Begriffsbeſtimmung und Eintheilung in einander ein, wenngleich Eintheilung ebenſowenig als Beweisverfahren, das Was der Definition nachzuweiſen vermag und alle Wiſſenſchaft zuletzt durch Definition zu Stande kommt ([159]). Auch die Induktion beruht zuletzt auf einer unmittelbaren Auffaſſung des Was der Dinge. Ueberhaupt iſt das Ziel der Wiſſenſchaft, das Beſondere aus dem Allgemeinen, die Erſcheinungen aus ihren Urſachen abzuleiten, mithin den Begriff als Grund der Dinge zu finden und zu beſtimmen.

5. Müßten wir nun ins Unendliche hin von Urſache zu Urſache, von Mittelbegriff zu Mittelbegriff aufſteigen, ſo wäre, wie ſchon geſagt, das Wiſſen unerreichbar. So wenig wir aber von Subjekt zu Subjekt, von Prädikat zu Prädikat ins Unendliche aufſteigen können, ebenſowenig kann es eine unendliche Zahl der Vermittelungen zwiſchen je einem Subjekte und einem Prädikate geben [162]). Mithin muß Abſchluß des Beweisverfahrens durch unmittelbares Wiſſen vorausgeſetzt werden; und dieſer Abſchluß iſt von doppelter Art. Wir gehen einerſeits aus von dem unmittelbar Gegebenen der ſinnlichen Wahrnehmung, die, ſoweit ſie eine unmittelbare (Empfindung) iſt, kaum täuſchen kann [163]), und wir gelangen andrerſeits von Mittelbegriff zu Mittelbegriff, Grund zu Grund aufſteigend, zu dem unmittelbar zu Ergreifenden und ſich durch ſich ſelber Bewährenden, Einfachen, welches eine höhere Gewißheit haben muß als alles daraus Abgeleitete, daher es die Principien aller Beweisführung enthält, die formalen (Axiome) wie die realen (ὅροι). Das Vermögen durch welches wir es ergreifen iſt der über alles

161) Ib. II, 13. 14. vgl. Top. VI, 4. 5. 6 und über die Eintheilungen insbeſondere de part. Anim. I, 2. 3.

162) ob. Anm. 84. Anal. post. I, 19.

163) Anal. post. II, 19. 100, 10. — de Anima III, 3. 427, b, 11. c. 8. Metaph. IV, 5. 1010, b, 14.

Sinnenvermögen hinausliegende Geiſt[164]). Er vermag zu denken wann er will[165]), nicht wie die ſinnliche Wahrnehmung an die ſich ihr darbietenden Gegenſtände gebunden; in ihm trifft Denken und Gedachtes zuſammen, er iſt ſelber denkbar wie das Gedachte. Rückſichtlich ſeiner mag die Seele wohl Ort der Ideen oder Begriffe heißen, jedoch nur jene denkende (des Geiſtes), inſofern ſie als thätiges Vermögen (als ἕξις) der Ideen theilhaft zu werden vermag, ſie nicht ſchon urſprünglich in ſich trägt[166]). Durch die nähere Beſtimmung entfernt ſich Ariſtoteles entſchieden von Plato, dem er ſich auf dieſem Punkte ſo ſehr genähert hatte. Erſt dann vermag, ihm zufolge, der Geiſt das keiner Täuſchung mehr Ausgeſetzte zu ergreifen, wenn im Aufſteigen von Mittelbegriff zu Mittelbegriff nur Ergreifen oder Nichtergreifen, nicht mehr Irrthum, wie in der Verknüpfung (des vermittelnden Denkens), ſtatt finden kann[167]). Als Vorderſatz (*πρότασις ἄμεσος*) gefaßt, läßt

---

164) Anal. post. II, 19. 100, b, 8 *ἐπεὶ δὲ . . οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς, αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεραι, ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν.* vgl. Eth. VI, 6. c. 7. 1141, 17. b, 2. c. 9. 1142, 25 *ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων ὧν οὐκ ἔστι λόγος.* c. 12. 1143, 25. vgl. Trendelenburg, hiſt. Beitr. II, 375.

165) de Anima II, 5. 417, b, 24 *διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται.*

166) ib. III, 4. 430, 2 *καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά.* p. 429, 15 *ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο.* b, 30 *δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ.* 429, 27 *καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.* (vgl. Trendelenburg z. d. St. 485, f.) III, 8 pr. Metaph. IX, 10. — Anal. post. II, 19. 99, b, 30 *φανερὸν τοίνυν ὅτι οὔτ' ἔχειν οἷόν τε, οὔτ' ἀγνοοῦσι καὶ μηδεμίαν ἔχουσιν ἕξιν ἐγγίνεσθαι*

167) de An. III, 6 pr. *ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος· ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων κτλ.* vgl. Anal. post. I, 2. 3. 22. II, 9. 10. Metaph. IV, 4. 1006, 6. IX, 10. — *τὰ ἄμεσα, τὰ*

ſich das unmittelbar vom Geiſte ergriffene Einfache nur von ſich ſelber ausſagen; es iſt ein analytiſches Urtheil *a priori*, und dahin läßt ſich auch wohl der Satz des Widerſpruchs rechnen. Doch fehlt die nähere Beſtimmung über die zwiefache Art das Einfache zu ergreifen, als die der Begriffsbeſtimmung zu Grunde liegende ewige Weſenheit (*τὸ τί ἦν εἶναι*) und als Formalprincip. Letzteres mußte Ar. wohl als das bei jeder Verſtändigung im Denken mit unbedingter Gültigkeit ſich bewährende, erſtere als den zum Abſchluß der Beweisführung unwiderſtehlich ſich uns darbietenden Begriff der Weſenseinheit faſſen und vorausſetzen daß erſt, nachdem die ganze Reihe der Vermittelungen ihr Endziel erreicht habe (167), er im Denken des Geiſtes hervortrete.

6. Vermögen wir aber durchgängig das ſchlechthin Wahre und Gewiſſe zu erreichen? So konnte der unbefangen und mit vollem Bewußtſein von der Schwierigkeit der Forſchung, dieſer nach allen Richtungen ſich hingebende Ariſtoteles nicht dafür halten. Er ſieht ein daß wir uns nicht ſelten das was großentheils zu geſchehen pflegt zu ermitteln begnügen müſſen, und daß nicht auf allen Gebieten der Wiſſenſchaft der gleiche Grad der Gewißheit zu erreichen iſt. Nur das Zufällige kann nimmer Gegenſtand der Wiſſenſchaft werden 168). Er betrachtet, ein ächter Sokratiker, die Induktion als ein nothwendiges Mittel das Allgemeine aus dem Beſonderen abzuleiten 169), oder vielmehr als ihm bereits zu Grunde

---

ἀναπόδεικτα, τὰ ἀνυπόθετα. — Anal. post. I, 23. 84, b, 34 *ἀεὶ τὸ μέσον πυκνοῦται, ἕως ἀδιαίρετα γένηται καὶ ἕν.* vgl. Metaph. VII, 7, 1032, b, 8.

168) Anal. post. I, 30 *τοῦ δ' ἀπὸ τύχης οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη δι' ἀποδείξεως . . . πᾶς γὰρ συλλογισμὸς ἢ δι' ἀναγκαίων ἢ διὰ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ προτάσεων.* vgl. I, 8. 75, b, 33. Metaph. VII, 15. 1040. 1 *δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν.* vgl. Anal. post. I, 33. 89, 2. II, 12. 96, 16. de part. Anim. III, 2. 663, b, 27. Metaph. VI, 2. 1027, 20. Eth. I, 1. 1094, b, 19. — Eth. I, 1. 1094, b, 11. c. 7. 1098, b, 3 II, 2. 1104, 1. Metaph. II, 3. 995, 2 u. a. St.

169) Eth. VI, 3. 1139, b, 28 *ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστι καὶ τοῦ καθόλου.* vgl. Anal. post. I, 31.

liegend und in ihm wirkend, zu erreichen. Zwar ſollen wir nicht wähnen durch Induktion die Weſenheit und das wahrhaft Allgemeine erreichen zu können [170]); müßte ja der Unterſatz des induktoriſchen Schluſſes, um als vollgültiger Mittelbegriff ſich zu erweiſen, die unerſchöpfliche Mannichfaltigkeit des Beſonderen in ſich begreifen [171]). Doch ſtellt Ar. nicht in Abrede daß wir keineswegs durchgängig das zur unbedingten Allgemeinheit Fehlende durch Anwendung des ſtrengen Schlußverfahrens zu ergänzen vermögen. Die Hülfe, die in dieſer Beziehung die Mathematik zu gewähren vermag, war ihm noch verborgen, und er erkennt an daß wir auch mit Analogie und Beiſpielen uns oft begnügen müſſen [172]). — Weit entfernt darum dieſe der unbedingten Wiſſenſchaftlichkeit nicht entſprechenden Verfahrungsweiſen gering zu achten, ermuntert er durch Lehre und Beiſpiel zu ihrer Anwendung. Vor allem aber mahnt er durch unbehutſame Begriffsbeſtimmungen uns den Weg zu den wahren, realen Begriffen nicht zu verſperren. Eine Schwäche des Denkens iſt es, mit Vernachläſſigung der Wahrnehmung zum Begriff ſeine Zuflucht zu nehmen, und falſch der Begriff, wenn ihm das Offenbare (der Wahrnehmung) widerſpricht; ja, im Widerſtreit zwiſchen Wahrnehmung und Begriff ſollen wir erſterer mehr trauen als letzterer; denn nur durch das Offenbare kann das Verborgene enthüllt werden [173]). Daher will er denn auch nichts

---

170) Metaph. VI, 1. 1025, b, 14 *διόπερ φανερὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις οὐσίας οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπαγωγῆς, ἀλλά τις ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως.* — *ἐπακτικῶς* und *τῷ λόγῳ σκοπεῖν*, oder *ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς* und *κατὰ τὸν λόγον*, werden einander entgegengeſetzt, z. B. Phys. IV, 3. 210, b, 8. de part. Anim. II, 1. 646, 29 u. ſ. w. — Anal. post. I, 31 .. *τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι.*

171) Anal. pr. II, 24 extr. (*τὸ παράδειγμα*) *διαφέρει τῆς ἐπαγωγῆς, ὅτι ἡ μὲν ἐξ ἁπάντων τῶν ἀτόμων τὸ ἄκρον ἐδείκνυεν ὑπάρχειν τῷ μέσῳ, κτλ.* vgl. c. 23. 68, b, 27.

172) Metaph. IX, 6. 1048, 35 *δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν.*

173) de Gener. et Corr. I, 2. 316, 8 *οἱ δ' ἐκ τῶν πολλῶν λό-*

Thatſächliches als geringfügig betrachtet wiſſen[174]) und ſelbſt die Beachtung des Zukommenden (Zufälligen) ſoll zur Entdeckung des Was der Dinge uns förderlich ſein. Nur wo Begriff und Erfahrung zuſammenſchlagen, kann, iſt er überzeugt, das Wahre ſich finden[175]).

IV.

Die erſte Philoſophie des Ariſtoteles.

A. Einleitung.

1. So wie der Begriff Grund und Angelpunkt aller Erkenntniß iſt, ſo auch die ihm entſprechende Beſtimmtheit des Seins der Grund alles deſſen, was an und aus ihm zur Erſcheinung gelangt. Um dieſes aber in je ſeiner beſonderen Beſtimmtheit zu begreifen, iſt Verſtändigung über das Sein an ſich, abgeſehn von ſeinen beſonderen Beſtimmtheiten erforderlich, und die darauf bezüglichen Unterſuchungen zu führen, die Aufgabe der erſten Philoſophie[176]). Ariſtoteles rüſtet ſich eingedenk der Schwierigkeit dieſer Aufgabe, zur Löſung derſelben durch eine doppelte Einleitung, eine hiſtoriſch-kritiſche und eine antinomiſche. — Die erſtere ſoll prüfen ob oder wie weit die vorangegangene Philoſophie die Löſung der Aufgabe gefördert habe und Keime der Wahrheit, nach Beſeitigung der

---

γων ἀθεώρητοι τῶν ὑπαρχόντων ὄντες, πρὸς ὀλίγα βλέψαντες ἀποφαίνονται ῥᾳον. Phys. VIII, 3. 253, 33 .. *ζητεῖν λόγον ἀφέντας τὴν αἴσθησιν, ἀρρωστία τίς ἐστιν διανοίας.* vgl. 254, 6. Eth. II, 3. 1105, b, 13. de Gener. Anim. III, 10. 760, b, 30 *ἐάν ποτε ληθῇ (τὰ συμβαίνοντα ἱκανῶς), τότε τῇ αἰσθήσει μᾶλλον τῶν λόγων πιστευτέον.* vgl. Mag. Mor. II, 6. 1200, b, 30. vgl. Eth. II, 2. 1104, 13. de part. Anim. III, 4.

174) de part. Anim. I, 5. 645. 5.

175) de Anim. I, 1. 402, b, 21. — de Caelo I, 3. 270, b, 4 *ἔοικε δ' ὅ τε λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖν καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ.*

176) Metaph. IV, 1. ib. Bonitz (192).

Irrthümer, enthalte; die zweite, zur Ergänzung der erſten, die hauptſächlichen, durch die Aufgabe bedingten Probleme von einander entgegengeſetzten Standpunkten auffaſſen. In der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung hat Ar. die Abſicht die Kritik gegen die vorangegangene Philoſophie nicht ſowohl zu Ende zu führen als anzubahnen; er hat es vorzugsweiſe mit der Grundlegung, den oberſten Principien derſelben zu thun, um die Nothwendigkeit einer neuen Löſungsweiſe der betreffenden Probleme hervorzuheben; die weitere Ausführung findet ſich dann theils in den folgenden Büchern der Metaphyſik, theils in den phyſiſchen Werken, in denen Ariſtoteles gleichfalls faſt durchgängig für ſeine eignen Lehren durch Kritik der vorangegangenen ſich den Weg bahnt. In der folgenden kurzen Erörterung, die wir zur Charakteriſtik ſeines Standpunktes der erſten Philoſophie voranſtellen, werden wir vorzugsweiſe an die in dieſer ſelber geführte Kritik uns halten, und nur hie und da den übrigen Werken des Stagiriten Ergänzungen entlehnen.

2. Alle Wiſſenſchaft hat zu begründen, d. h. die Urſachen des zu Begründenden zu entdecken; Ariſtoteles geht daher in jenen ſeinen Grundlinien der allgemeinen Kritik von der Frage aus: Was und Wie die vorangegangene Philoſophie begründet habe? Zur Verſtändigung mit ſich ſelber hatte er die verſchiedenen Geſichtspunkte der Begründung, oder die verſchiedenen Arten der Urſächlichkeit vollſtändig auszumitteln geſucht und ſchon in ſeiner zweiten Analytik [177]) von dieſen verſchiedenen Arten der Begründung, wenngleich nicht ſo ausführlich und beſtimmt, wie man wohl hätte erwarten mögen, Anwendung gemacht. Da waren ihm denn vier verſchiedene Arten auseinander getreten, bedingt durch die Fragen nach dem Stoff, nach der die Veränderungen vermittelnden Bewegung, nach der Form oder Weſenheit und endlich nach dem Zweck [178]).

---

177) Anal. post. II, 11. vgl. o. 16.

178) Phys. II, 3. . . . . τὸ ἐξ οὗ γίνεται τι ἐνυπάρχοντος (ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον), . . τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι (οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι), . . ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινή-

Durchgängig berückſichtigt er, auch ſchon in der Topik, dieſe Vierheit, nicht als wähnte er damit vier von einander verſchiedene Principe der Urſächlichkeit gefunden zu haben, ſondern er faßt ſie ähnlich wie die Kategorien und die Arten des Gegenſatzes; auch ſie ſoll, gleichwie durch Reflexion gefunden, ſo auch dieſer zum Leitfaden für möglichſt vollſtändige Begründung dienen. Wie dieſe Vierheit in eine Zweiheit oder höchſtens Dreiheit realer Urſächlichkeiten ihm ſich auflöſt, werden wir demnächſt ſehen. Indem er ſie als Leitfaden der Kritik zu Grunde legt, ergibt ſich ihm daß die ältere joniſche Phyſiologie nur nach dem Urſtoffe gefragt habe, in der ſtillſchweigenden Vorausſetzung daß dieſem zugleich die Bewegung als Grund der Veränderungen einwohnen müſſe [179]), ohne jedoch dieſe von jenem beſtimmt zu unterſcheiden. Es konnte ihm nicht ſchwer werden die Ohnmöglichkeit nachzuweiſen, aus einem qualitativ beſtimmten Urſtoff die unerſchöpfliche Mannichfaltigkeit der Erſcheinungen abzuleiten, und die Willkür hervorzuheben, mit der man dieſe oder jene Beſtimmtheit als Urſtoff gefaßt habe; auch daß ſie alles nicht ſtoffliche Sein, gleichwie Begriff und Zweckurſächlichkeit, außer Acht gelaſſen. Soweit Heraklit als Subſtrat der ewigen Bewegung das Feuer betrachtet hatte, treffen ihn ähnliche Einwendungen; ſeine Lehre von der ewigen ſtetigen Bewegung aber wird im Anſchluß an Plato widerlegt, ſofern ſie nicht nur das Beharren der Formen im Wechſel des Stoffes überſehn, ſondern den Begriff der Veränderung, der ein dem Anderswerden

---

σεως), .. ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα (τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν· τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν). vgl. Metaph. I, 3. — V, 2 ganz wie in der Phyſik, und Metaph. I, 3, 983, 33 τεθεώρηται μὲν οὖν ἱκανῶς περὶ αἰτῶν ἡμῖν ἐν τοῖς περὶ φύσεως. Ueber die näheren Beſtimmungen dieſer vier Arten der Urſächlichkeit und die verſchiedenen Angaben ihrer Abfolge ſ. Bonitz z. Metaph. p. 59 und m. Handbuch II, 2. 430 ff. Ueber die Dreitheilung des zureichenden Grundes Metahph. V, 1. 1013, 17 πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται, ſ. m. Handb. II, 2. 417 f.

179) Metaph. I, 3. 983, b, 8. vgl. über die ariſtoteliſche Kritik dieſer Theorien m. Handbuch II, 2. 600 ff.

zu Grunde liegendes Beharrliches voraussetzt, aufhebe, und nicht minder die Möglichkeit der Verständigung, ja der sinnlichen Wahrnehmung [180]). Gegen die Eleaten, die Gegenfüßler des Heraklit, macht er geltend daß ihr begriffliches Sein das Princip der Mannichfaltigkeit und der Veränderungen der Welt der Erscheinungen aufhebe, die behauptete Einheit eine Zweiheit von Eins und Sein schon einschließe und die Untheilbarkeit desselben den Prädikaten widerspreche, die sie ihm beilegten; ferner daß ein beziehungsweise Nichtseiendes sehr wohl denkbar sei und die zenonische Beweisführung gegen die Möglichkeit der Bewegung sich widerlegen lasse [181]). Mit den früheren Versuchen, die Lehren vom ewigen stetigen Werden und vom unveränderlich Seienden zu vermitteln, konnte Aristoteles eben so wenig sich einigen; dem Empedokles nicht zugeben, daß mit der Unwandelbarkeit der Urstoffe, Uebergang derselben in einander und qualitative Veränderung bestehn könne; auch nicht die Unveränderlichkeit der Richtungen der beiden bewegenden Kräfte, die Annahme von Poren und Ausflüssen der Dinge, zur Erklärung ihrer Einwirkung auf einander, den periodischen Uebergang des Sphäros in die Welt und umgekehrt, — um andrer Bedenken zu geschweigen [182]). Gegen die Theorie des Anaxagoras wendet er die Unendlichkeit und darum Unerkennbarkeit der Samen der Dinge ein, die Undenkbarkeit der Annahme daß in je einem Dinge als Bedingung seiner Wechselbeziehung zu den übrigen, Samen aller verschiedenen, unendlich vielen Arten sich finden sollten; die Widersprüche in welche die Voraussetzung eines ursprünglichen schlechthin ruhenden Ineinander der Urstoffe und eines absoluten Anfangs der Bewegung verwickeln, die Mängel in der Durchführung der Lehre vom Geist als dem nach Zwecken ordnenden Princip, wie sehr er

---

180) Metaph. I, 3. — de Caelo III, 1. 298, b, 29. Metaph. IV, 3. 1005, b, 23. c. 7 extr. XI, 5. 6. Top. VIII, 5 extr. Phys. I, 2. 185, b, 19.

181) Metaph. I, 3. 984, 29. b, 25. c. 5. 986, b, 18. Phys. I, 2 u. a. St. vgl. m. Handb. 591 ff.

182) vgl. m. Handb. 602.

es auch als dauerndes Verdienſt des Anaxagoras hervorhebt, die Nothwendigkeit der Anwendung des Zweckbegriffs zur Naturerklärung anerkannt zu haben [183]). Ueber Demokrits Sinn für ſorgfältige Beobachtung der Erſcheinungen ſpricht er ſich wiederholt rühmend aus, läßt auch dem Scharfſinn Gerechtigkeit wiederfahren, mit welchem die Atomiker den Schlußfolgerungen der Eleaten durch Vorausſetzung letzter untheilbarer Körperchen und durch Zurückführung der Bewegung auf ihr Sein im unendlichen Leeren zu begegnen verſucht hatten; aber kann weder ſchlechthinnige Untheilbarkeit ausgedehnter Körper zugeben, noch Zurückführung des Entſtehens und Vergehens der Dinge auf Zuſammenſetzung und Auflöſung der vorausgeſetzten Atome, noch die Ableitung der Qualitäten aus qualitätsloſen Körperchen, noch die unendliche Menge der Atome, noch die Annahme des leeren Raumes als Bedingung der Bewegung, noch die unbegründete Vorausſetzung der Bewegung, noch die Zurückführung der geſammten Welt der Veränderungen auf blinde Nothwendigkeit [184]). Noch weniger kann er den Pythagoreern zugeſtehn, in ausdehnungsloſen Zahlen und ihren Verhältniſſen den Grund der Welt des Ausgedehnten, ihrer Veränderungen und Bewegungen nachgewieſen, das Eins und das Unendliche als Weſenhaftes denkbar gemacht zu haben [185]). Die im Zufälligen und Weſenloſen ſich bewegende Scheinweisheit der Sophiſten war von Plato in ihrer Nichtigkeit ſo vollſtändig nachgewieſen worden, daß Ariſtoteles ſich begnügen konnte hie und da ihren wiſſenſchaftlichen Nihilismus hervorzuheben und ihre Trugſchlüſſe aufzuheben [186]). Das Verdienſt des Sokrates um wiſſenſchaftliche Methodik weiß er nach ſeiner ganzen Wichtigkeit anzuerkennen und läßt auch in der Ethik die denſelben eigenthümlichen Lehren nicht außer Acht [187]).

---

183) ſ. m. Lehrb. 803 ff.

184) ib. 610. vgl.

185) ib. 625 ff.

186) ſ. vorzüglich Metaph. IV, 5 u. soph. El.

187) Metaph. I, 6. 987, b, 1. XIII, 4. 1078, b, 17. 27. c. 9. 1086, b, 3. Eth. ſ. weiter unten.

Auf die Theorien der Megariker und Kyniker geht er nur gelegentlich ein.

Dagegen hat er auf allen Entwickelungsſtadien ſeines Syſtems mit Plato ſich auseinander zu ſetzen. Es iſt ihm ſicherlich Bedürfniß geweſen jeden Schritt der Abkehr von den Lehren Deſſen, mit dem ihm Grund und Boden der Forſchung gemein war, gründlich zu rechtfertigen. Ausführlich alle Hauptpunkte ſeiner Kritik [188]) uns hier vergegenwärtigen zu wollen, würde nicht nur zu weit führen, ſondern auch unnöthige Wiederholungen veranlaſſen, da wir ihr noch mehrfach an ſolchen Stellen der Entwickelungen des ariſtoteliſchen Syſtems begegnen werden, deren Würdigung ohne Berückſichtigung jener Kritik nicht wohl gelingen könnte. Und doch müſſen wir gleich jetzt hervorheben was zum Verſtändniß des eigenthümlich ariſtoteliſchen Standpunktes erforderlich iſt. Alle Wiſſenſchaft iſt auf Erkenntniß des Allgemeinen gerichtet, davon iſt Ariſtoteles gleichwie Plato überzeugt, mithin auch davon daß wir zur Einſicht in den Wechſel und die Veränderungen der Welt der Dinge nur gelangen, ſoweit und ſofern wir ihren Grund im Allgemeinen, d. h. im Unveränderlichen und Ewigen zu entdecken vermögen. Aber in der näheren Beſtimmung des Begriffs des Allgemeinen und ſeines Verhältniſſes zu der Welt der Erſcheinungen ſieht Ariſtoteles ſich genöthigt von ſeinem Lehrer und den übrigen Akademikern abzugehn, zunächſt durch Erweiterung des Begriffs des Allgemeinen zu dem der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, ſo daß er auch das an ſich Seiende und damit das Individuelle in ſich begreifen konnte. Plato ſah in dem Allgemeinen nur die Art- und Gattungsbegriffe der Dinge und faßte ſie, die Ideen, als die von dieſen geſonderten Weſenheiten derſelben; wie aber läßt ſich die Weſenheit von dem geſondert denken, deſſen Weſenheit ſie iſt [189])? iſt ja wahre Weſenheit was nicht von irgend etwas Andrem ausgeſagt werden kann. Die Annahme ſolcher Ideen rechtfertigt ſich auch nicht durch die dafür geltend gemachten Gründe und verwickelt

188) vgl. m. Handb. 613 ff.

189) Metaph. I, 991, b, 1. XIII, 9. 1085, 23 u. a. St.

bei näherer Betrachtung in unauflösliche Schwierigkeiten. Nicht blos müßten deren auch für verneinende und Verhältnißbegriffe und für Erzeugnisse der Kunst angenommen werden, sondern für jedes wirkliche Ding eine Mehrheit von Ideen und wiederum über ihnen und den Dingen von neuem Ideen ins Unendliche fort. In welcher Weise sollen auch die Ideen auf die Dinge einwirken? Als Urbilder, — ist ein metaphorischer, keine Bestimmtheit realer Kausalität bezeichnender Ausdruck. Und welche Art der Kausalität sollte ihnen zukommen? die der Bewegung ohnmöglich, da sie als schlechthin gesondert von der Welt der Veränderungen, starr und ohne Beziehung zum Beweglichen sein sollen. Selbst die Zweckursächlichkeit kann man ihnen nicht beilegen, und nicht in den Dingen seiend, können sie auch nicht ihre Wesenheit ausmachen, ihr Sein nicht bedingen. Oder sollen wir nur vermittelst ihrer zur Erkenntniß der Dinge gelangen, so müßten sie doch auch so mit den Dingen im Verhältniß der Ursächlichkeit stehn, ganz abgesehn davon, daß ihr Angeborensein, d. h. ihr der Entwickelung an und aus den Dingen nicht bedürfender Besitz, unerweislich ist. Auch kommt ja unsrer Vorstellung von den Dingen Nichts hinzu, da die Merkmale derselben in derselben Weise in den Ideen, nur mit dem Zusatz des Ansichseins sich finden sollen. Ar. erklärt die Ideen daher für eine zwecklose Verdoppelung der Dinge und will ihre Anwendbarkeit auch in der Ethik [190]) nicht gelten lassen, da das Gute sich in allen verschiedenen Kategorien finde, die Güter aber, je nachdem sie in Beziehung auf die verschiedenen Kategorien gefaßt würden, im Verhältniß des Vor und Nach ständen, und für Solches, auch nach dem Zugeständniß der Ideenlehre, kein gemeinsamer Gattungsbegriff, sondern nur das Verhältniß der Analogie sich annehmen lasse.

Noch weniger konnte Aristoteles die Zurückführung der Ideen auf Idealzahlen billigen, wie man auch das Verhältniß dieser zu den mathematischen Zahlen näher bestimmen mochte. Gegen die Versuche der verschiedenen Platoniker, gemeinsame Principien, oder

190) Eth. I, 4. vgl. Eud. I, 8. Polit. III, 1. 1275, 34.

vielmehr Elemente (denn dieſes Ausdrucks bedienten ſie ſich) für die Ideen oder Idealzahlen wie für die Welt der Dinge nachzuweiſen (185), macht er zuerſt die Unerkennbarkeit und die Schwierigkeit der näheren Beſtimmung derſelben, ja die Ohnmöglichkeit geltend, Alles aus den gleichen Beſtandtheilen abzuleiten, prüft dann die dafür von Plato gewählten Ausdrücke des Einen und Groß und Kleinen und zeigt daß das Eins nur eine Eigenſchaft, keine Weſenheit ſein und nicht dem Guten gleichgeſetzt werden könne, ebenſo daß das Große und Kleine gleichfalls eine Eigenſchaft oder vielmehr eine bloße Beziehung bezeichne, daß auf Das was nicht Weſenheit ſei, Weſenheiten ſich nicht zurückführen ließen, und daſſelbe ebenſowenig als Nichtſeiendes, ohne alle nähere Beſtimmung, oder als Böſes und dennoch dem Guten zuſtrebend, gefaßt werden könne, da ja alles Werdende ein Subſtrat, woraus es werde, vorausſetze. Ebenſowenig kann er Begründung der Ableitung der Idealzahlen aus den Urgründen und die Triftigkeit der von Plato abweichenden Erklärungen der an der weiteren Fortbildung dieſer pythagoriſirenden Ideenlehre ſich verſuchenden Platoniker anerkennen.

Hat nun etwa Ariſtoteles bei der Schärfe ſeiner Kritik mit der ganzen vorangegangenen Philoſophie brechen und einen ſchlechthin neuen Grund legen wollen? Das widerſpricht nicht nur ſeinen ausdrücklichen Erklärungen über den Zweck der Kritik, ſondern auch dem Verhältniß in welchem nachweislich ſeine Lehren nach allen Hauptrichtungen hin zu denen ſeiner Vorgänger, vorzüglich des Plato, ſtehen. Er wollte ſich zum Fortſchritt in der Wiſſenſchaft durch beſtimmte Auffaſſung der Punkte den Weg bahnen, die der weiteren Entwickelung oder Umbildung fähig oder bedürftig ſeien.

2. Gleichen Zweck mit der Kritik haben und ihr zur Ergänzung dienen ſeine Aporien (191). Will man mit Erfolg fortſchreiten

191) Metaph. III, 1 pr. .. ταῦτα (περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ) δ' ἐστὶν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινες, κἂν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνει παρεωραμένον. p. 995, b, 2 .. τῷ δὲ προηπορηκότι (τὸ τέλος) δῆλον, ἔτι δὲ βέλτιον ἀνάγκη ἔχειν πρὸς τὸ κρῖναι, τὸν ὥσπερ ἀντι-

(*εὐπορῆσαι*), ſagt er, ſo muß man die entgegenſtehenden Schwierigkeiten wohl ermeſſen haben, in deren Löſung eben der richtige Fortſchritt beſteht und muß als Schiedsrichter die einander widerſtreitenden Gründe gehört haben. Schon der Begriffe der erſten Philoſophie als der Wiſſenſchaft von dem Seienden als ſolchem und von den letzten Principien und Gründen deſſelben und damit von dem Göttlichen, führt Schwierigkeiten und Zweifel mit ſich. Wie vermag ein und dieſelbe Wiſſenſchaft von allen verſchiedenen, doch auch nicht bei allen mitwirkenden, Urſachen handeln? keine der beſonderen, je auf ihr Gebiet gerichteten Wiſſenſchaften könnte es unternehmen wollen [192]). Und ſollte eine ſolche (oberſte) Wiſſenſchaft zugleich die auf alle Wiſſenſchaften bezüglichen Formalprincipien in ihren Bereich zu ziehen haben [193])? Wie kann ſie auch alle Gegenſtände des Wiſſens umfaſſen, ohne die beſonderen Wiſſenſchaften aufzuheben [194])? Soll ſie nur auf die Weſenheit oder zugleich auf das ihnen Zukommende ſich beziehn [195])? wozu es ganz verſchiedener Methoden bedürfen würde, da die Weſenheiten durch Beweisführung nicht erreicht werden können, — Zweifel, die nur beſtimmt ſein konnten die Schwierigkeiten der geſuchten Wiſſenſchaft hervorzuheben, nicht die Vorausſetzung ihrer Nothwendigkeit und Ausführbarkeit zu erſchüttern. In der That werden ſie auch größtentheils in den erſten beiden Hauptſtücken des folgenden Buches (IV, 1. 2) gelöſt. Zuſammengenommen aber mit den vorläufigen Hinweiſungen auf eine ſolche grundlegende Wiſſenſchaft, wie ſie

---

δίκων καὶ τῶν ἀμφισβητούντων λόγων ἀκηκοότα πάντων. de Caelo I, 10, 279, 10 ... *καὶ δεῖ διαιτητὰς ἀλλ' οὐκ ἀντιδίκους εἶναι τοὺς μέλλοντας τἀληθὲς κρίνειν ἱκανῶς.*

192) ib. IV. 1 pr. *ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό.* III, 1. 995, b, 4. vgl. c. 2 pr. u. XI, 1.

193) ib. III, 2. 996, b, 26 *ἀλλὰ μὴν καὶ περὶ τῶν ἀποδεικτικῶν ἀρχῶν, πότερον μιᾶς ἐστὶν ἐπιστήμης ἢ πλειόνων, ἀμφισβητήσιμον.* vgl. XI, 4. Anal. post. I, 12. 77, b, 6.

194) Metaph. ib. 997, 15. vgl. XI, 1. 1059, 26.

195) ib. l. 25. vgl. XI, 1. 1059, 29. Anal. post. II, 3 sqq.

theilweiſe auch in der zweiten Analytik ſich finden, zeigen ſie daß dieſelbe in dem beabſichtigten Umfange durch die uns vorliegende Metaphyſik nicht ausgeführt worden iſt. Eine Deduktion der Formalprincipien (Axiome) finden wir zwar, wenn vielleicht auch nicht vollſtändig, nicht aber Ableitung der Gattungsbegriffe, welche die Gebiete der beſonderen Wiſſenſchaften abgrenzen und beſtimmen ſollten[196]). Dagegen hebt Ariſtoteles hervor daß die wiſſenſchaftliche Einheit der erſten Philoſophie durch die ihr zugetheilten Unterſuchungen über das Eins und die Gegenſätze nicht gefährdet werde, ſofern ſie ſich auf das Seiende als ſolches bezögen und da überhaupt die Wiſſenſchaft nicht blos in ſich zu begreifen habe was den Inhalt des ihr vorgezeichneten Begriffs (*καθ' ἓν*) ausmache, ſondern auch was in weſentlicher Beziehung mit ihr ſtehe (*πρὸς ἕν*)[197]).

Die auf den Inhalt der erſten Philoſophie eingehenden Aporien beziehen ſich zunächſt auf den Begriff des Seienden. Beſchränkt ſichs auf das ſinnliche Daſein? und wenn nicht, was nicht zweifelhaft ſein konnte, iſt das unſinnliche Sein einartig oder mehrartig, wie die Ideen und das Mathematiſche[198])? Und von einer andren Seite gefaßt, ſind die letzten Gründe der Dinge in ihren Gattungen (dem Allgemeinen), oder in ihren Beſtandtheilen zu finden? und in erſterem Falle, ob in den oberſten Gattungen oder in den unterſten Artbegriffen und den unterſcheidenden Merkmalen[199])? Dieſen Fragen verwandt, jedoch nicht mit ihnen zuſam-

196) ib. IV, 2. 1003, b, 21 *διὸ καὶ τοῦ ὄντος ὅσα εἴδη θεωρῆσαι μιᾶς ἐστιν ἐπιστήμης κτλ.* 1004, 2 *καὶ τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἐστὶν ὅσαι περ αἱ οὐσίαι· ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι πρώτην τινὰ καὶ ἐχομένην αὐτῶν*, wie in der Mathematik. vgl. Anal. post. I, 9. 11. (149 f.)

197) ib. IV, 2 *τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως κτλ.* ib. 1003, b, 15 *δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μιᾶς θεωρῆσαι ἦ ὄντα. πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη.* vgl. I. 23. 1004, 24.

198) ib. III, 2. 997, 34. vgl. c. 4. 999, b, 1.

199) III, 3. 898, b, 30 *πρὸς δὲ τούτοις ἔτι μᾶλλον αἱ διαφοραὶ ἀρχαὶ ἢ τὰ γένη.*

menfallend, iſt die andre, ob das Seiende (die Realität) auf die Einzelweſen ſich beſchränke, oder auch auf das Allgemeine der Gattungen ſich erſtrecke (III, 4)? ferner, ob die Begriffe des Eins und des Seienden ein Weſenhaftes oder nur Beſtimmungen (Prädikate) eines ſolchen ſeien [200])? und weiter, ob die Zahlen und Figuren Weſenheiten ſeien oder nur an dem Seienden der Körper ſich verwirklichten (III, 5)? Wie Ariſtoteles rückſichtlich dieſer Zweifel ſich zu entſcheiden beabſichtigte, iſt theils ſchon aus dem Uebergewicht zu erſehen, welches in der Erörterung der einen und andren Seite für dieſe oder jene hervortritt, theils aus der Hervorhebung der Nothwendigkeit ein dem Vermögen nach Seiendes von dem der Wirklichkeit zu unterſcheiden und beides als erforderlich anzuerkennen [201]). Iſt nun aber Körperliches und Unkörperliches, Vergängliches und Unvergängliches als ſeiend anzuerkennen, ſo fragt ſich ob die Urſachen dieſes zwiefachen Seins gleich unvergänglich, oder die des Vergänglichen gleichfalls vergänglich ſeien? und wenn erſteres, wie da aus gleichen Urgründen Vergängliches und Unvergängliches hervorgehn könne? ebenſo wird die Frage angedeutet, ob die durch die Kategorien bedingten verſchiedenen Beſtimmtheiten des Seienden aus denſelben Gründen abzuleiten ſeien [202]).

Eingeſtreut ſind Aporien, die auf die Vereinbarkeit von Einheit und Mannichfaltigkeit, und auf das Werden und die Veränderungen ſich beziehn [203]). Dieſe Schwierigkeiten finden ihre Löſung in der Unterſcheidung des dem Vermögen und der Wirklichkeit nach Seienden ([201]).

---

200) Ib. III, 4. 999, b, 26 *καὶ τὸ ἐπίστασθαι πῶς ἔσται, εἰ μὴ ἔσται ἓν ἐπὶ πάντων*; vgl. p. 1001, 3. c. 6. 1003, 6.

201) Ib. III, 6. 1002, b, 33 *σύνεγγυς δὲ τούτων ἐστὶ τὸ διαπορῆσαι πότερον δυνάμει ἐστὶ τὰ στοιχεῖα ἢ τὶν' ἕτερον τρόπον.* vgl. Anmerk. 211.

202) Ib. III, 4. 1000, 5. — c. 5, 1001, b, 29.

203) Ib. c. 4. 1001, 4. — c. 5. 1002, 28.

B. Die Ontologie.

1. Sofern die Formalprincipien (Axiome) auf das Seiende als ſolches, nicht auf eine einzelne Gattung deſſelben ſich beziehn und in allen Wiſſenſchaften Anwendung finden, hat auch die Wiſſenſchaft vom Seienden als ſolchem, d. h. die erſte Philoſophie, von ihnen zu handeln [204]). Das unerſchütterlichſte Princip aber, rückſichtlich deſſen keine Täuſchung ſtatt finden kann und das eben darum das erkennbarſte ſein und auf keiner Vorausſetzung beruhen muß, da wer irgend Etwas des Seienden verſteht oder überhaupt irgend Etwas anerkennt, es bereits in ſich trägt (ſtillſchweigend annimmt), iſt daß ohnmöglich Daſſelbe an demſelben Gegenſtande und zu derſelben Zeit ſein und nicht ſein, oder entgegengeſetzte Beſtimmungen in ſich aufnehmen kann, d. h. der Satz vom Widerſpruch [205]). Jeder Verſuch einer direkten Beweisführung für daſſelbe würde ſeine Gültigkeit ſchon vorausſetzen; doch läßt ſich zeigen daß Alle welche die unbedingte Gültigkeit bezweifeln möchten, dieſelbe in der That anerkennen, wenn ſie überhaupt irgend Etwas ausſagen wollen [206]). Mit jeder Ausſage erkennt man ſchon irgend welche Beſtimmtheit an; das Sein oder

---

204) ib. IV, 3 pr. u. p. 1005, b, 2.

205) ib. 1005, b, 17 *ὃ δὲ γνωρίζειν ἀναγκαῖον τῷ ὁτιοῦν γνωρίζοντι, καὶ ἥκειν ἔχοντα ἀναγκαῖον. . . τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ (καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορισαίμεθ' ἄν, ἔστω προσδιωρισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας), αὕτη δὴ πασῶν ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν· ἔχει γὰρ τὸν εἰρημένον διορισμόν.* vgl. l. 26. c. 6. 1011, b, 15 *ἐπεὶ δ' ἀδύνατον τὴν ἀντίφασιν ἀληθεύεσθαι ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ, φανερὸν ὅτι οὐδὲ τἀναντία ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ.* c. 3 extr. *φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων.* vgl. XI, 5. soph. El. c. 5. 167, 23. de Interpret. c. 6. 17, 34.

206) c. 4. 1006, 5 *ἀξιοῦσι δὴ καὶ τοῦτο ἀποδεικνύναι τινὲς δι' ἀπαιδευσίαν* κτλ. vgl. ob. Anm. 193. — l. 11 *ἔστι δ' ἀποδεῖξαι ἐλεγκτικῶς καὶ περὶ τούτου ὅτι ἀδύνατον, ἂν μόνον τι λέγῃ ὁ ἀμφισβητῶν* κτλ. l. 16 *ὁ ἀποδεικνύων μὲν ἂν δόξειεν αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ* κτλ. vgl. XI, 5. 1062, 2.

Nichtſein der Ausſage muß eine beſtimmte Bedeutung haben; denn nicht irgend ein Beſtimmtes bezeichnen, heißt Nichts bezeichnen; und ſo würde es auch ſein, wenn daſſelbe Wort alles Mögliche, ohne alle Beſtimmtheit, bezeichnen ſollte [207]). Zu geſchweigen daß Die welche die Gültigkeit des Grundſatzes in Abrede ſtellen, mit Aufhebung der Weſenheit und des wahrhaften Seins der Dinge, Alles für bloße Beziehungen halten müßten, welche ohne zu Grunde liegenden Träger undenkbar ſind, und daß falls alles Widerſprechende demſelben Gegenſtande zugleich zukommen ſollte, Alles Eins und zugleich ſein Gegentheil ſein würde [208]). Jeder Verſuch, um dieſen Folgerungen zu entgehn, gewiſſe Schranken anzunehmen, würde Anerkennung bleibender Beſtimmtheiten ſein, und dieſe Anerkennung liegt auch den Begehrungen und Handlungen zu Grunde, ſofern ſie beſtimmte Annahmen über das Nützliche und Schädliche vorausſetzen [209]). Verkennung der unbedingten Gültigkeit des Satzes vom Widerſpruch ſetzen auch die heraklitiſche Lehre vom ewigen ſtetigen Werden, die Folgerungen, welche Protagoras daraus zog und ſelbſt die Behauptungen des Anaxagoras und der Atomiker voraus [210]). Die Nachweiſung der falſchen Vorausſetzungen auf welchen jene Lehren beruhen, beſeitigt die von dieſen Seiten kommende Gefährdung des Princips [211]); denn ausdrückliche Läugnung deſſelben fand bei jenen Männern nicht ſtatt.

---

207) Ib. l. 21 *τὸ σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ . . ἀνάγκη, εἴπερ λέγοι τι . . . ἤδη γάρ τι ἔσται ὡρισμένον.*

208) Ib. p. 1007, 20 *ὅλως δ' ἀναιροῦσιν οἱ τοῦτο λέγοντες οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι. κτλ.* l. 33 *εἰ δὲ πάντα κατὰ συμβεβηκὸς λέγεται, οὐθὲν ἔσται πρῶτον τὸ καθ' οὗ, εἰ ἀεὶ τὸ συμβεβηκὸς καθ' ὑποκειμένου τινὸς σημαίνει τὴν κατηγορίαν.* vgl. c. 6. 1011, 17. p. 1007, 6. b, 18 *ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν. κτλ.*

209) Ib. 1008, 18. — b, 10. vgl. XI, 6. 1063, 28.

210) Ib. c. 3. 1005, b, 24. c. 5. 1009, 27. c. 8. 1012, 34. c. 5 pr. p. 1009, 27 c. 4. 1007, b, 25 sqq. vgl. c. 7. 1012, 26.

211) Ib. c. 5. 1009, 30 *πρὸς μὲν οὖν τοὺς ἐκ τούτων ὑπολαμβά-*

In ähnlicher Weiſe wird nachgewieſen, daß ein Mittleres zwiſchen den Gliedern eines Widerſpruches undenkbar ſei, und gezeigt, daß wer die Gültigkeit dieſes Princips (des vom ausgeſchloſſenen Dritten) in Abrede ſtelle, die Anwendbarkeit des Princips vom Widerſpruch aufhebe [212]). Die Gefährdung des Princips, zunächſt durch die Theorie des Anaxagoras, wird dabei nicht außer Acht gelaſſen und zum Schluß hervorgehoben, daß die Behauptungen, Alles ſei wahr und Nichts ſei wahr, mit der heraklitiſchen Lehre ſtehn und fallen, und durch Feſtſtellung jener Principien aufgehoben werden [213]).

Damit wird dieſe Abhandlung abgeſchloſſen und ſchwerlich ſollte ſie ſich noch über das Princip vom zureichenden Grunde erſtrecken [214]). Es geht über die Principien der Beweisführung oder des Schlußverfahrens (*ἀποδεικτικαὶ* oder *συλλογιστικαὶ ἀρχαί*), die man haben (in ſich tragen) müſſe, wenn man irgend etwas lernen wolle, hinaus [215]), und zerfällt in weſentlich verſchiedene Arten, deren Anwendung zur Entdeckung der oberſten Realprincipien führen ſoll. Ariſtoteles würde mit der Bezeichnung jener als Principien des analytiſchen, dieſer des ſynthetiſchen Denkens nicht einverſtanden geweſen ſein, da er das analytiſche Verfahren dem zu all und jeder realen Wahrheit vordringenden apodiktiſchen gleichſtellt, wenn auch die Anwendung, die er von je einer dieſer Principien macht, jener Bezeichnung ziemlich nahe kommt. Keinen Falls konnte er, wie geſagt, beabſichtigen die Gültigkeit beider Arten in derſelben Weiſe

---

νοντας ἐροῦμεν ὅτι τρόπον μέν τινα ὀρθῶς λέγουσι, τρόπον δέ τινα ἀγνοοῦσιν. τὸ γὰρ ὂν λέγεται διχῶς, ὥστ' ἔστιν ὃν τρόπον ἐνδέχεται γίγνεσθαί τι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἔστι δ' ὃν οὔ ... δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταὐτὸ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ' οὔ. vgl. XI, 6. 1063, b, 21. Phys. I, 8, 191, b, 27.

212) c. 7 *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐθέν, ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν.* vgl. XI, 6. 1063, b, 19.

213) ib. c. 8. vgl. XI, 6 extr.

214) ſ. m. Handb. II, 2, 553.

215) Anal. post. I, 2. 72, 16.

und in demſelben Buche nachzuweiſen. Ob er dagegen die verſchiedenen Anwendungsweiſen der Principien des Widerſpruchs und des ausgeſchloſſenen Dritten, auf die er hin und wieder hinweiſt (ob. Anm. [147]), bei weiterer Durchführung der Abhandlung zu erörtern ſich nicht veranlaßt geſehn haben würde, bleibt unentſchieden. Daß er dieſelben aber nicht auf die denkende Auffaſſung beſchränkt, ſondern auf alles Seiende ausdehnt, entſpricht dem realiſtiſchen Standpunkte wie ſeiner, ſo der alten Philoſophie überhaupt. Hemmung des Entwickelungsproceſſes aus dem Vermögen zur Wirklichkeit konnte er von der Anwendung dieſer Principien nicht befürchten, da er dieſelbe auf das bereits Verwirklichte beſchränkt und ausdrücklich hervorhebt daß nur das Zugleichſein einander widerſprechender Beſtimmungen dadurch ausgeſchloſſen werde ([211]).

B.

Die Ontologie.

1. Was aber iſt das an ſich Seiende? Weder im Sinne des von richtiger Verknüpfung oder Trennung, einer Funktion des Denkens (der *διάνοια*), abhängigen, den Dingen als ſolchen nicht eigenthümlichen Wahren, noch in dem des Zukommenden, ſogenannten Zufälligen, dem auf keine Beſtimmtheit der Urſache zurückzuführenden und am eigentlichen Werden und Vergehn nicht Theilhabenden, kann es gefaßt werden [216]); vielmehr fragt ſich, in welcher der allgemeinſten Beſtimmungen des Seienden und des Denkbaren, d. h. in welcher der Kategorien es zu ſuchen ſei? Setzen nun alle

---

216) Metaph. VI, 4 .. *τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὂν καὶ μὴ ὂν ὡς ψεῦδος, ἐπειδὴ περὶ οὐνθεσίν ἐστι καὶ διαιρεσιν ... οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν .. ἀλλ' ἐν διανοίᾳ ... τὸ μὲν ὡς συμβεβηκὸς καὶ τὸ ὡς ἀληθὲς ὂν ἀφετέον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ μὲν ἀόριστον, τοῦ δὲ τῆς διανοίας τι πάθος· καὶ ἀμφότερα ... οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὐσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος.* c. 2. 1026, b, 22 *τῶν μὲν γὰρ ἄλλον τρόπον ὄντων ἐστι γένεσις καὶ φθορά, τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς οὐκ ἐστιν.* vgl. p. 1026, b, 12. 1027, 5. c. 3. 1028, 1. Metaph. V, 7 u. a. St.

übrigen die Weſenheit als ihren Träger voraus, ſo kann es nur als Weſenheit gefaßt werden, die all und jeden näheren Beſtimmungen des Seienden zu Grunde liegen muß und Abſchluß (*πέρας*) wie der Erkenntniß, ſo ihres Gegenſtandes iſt, dem Begriffe, der Erkenntniß und der Zeit nach das Erſte[217]). Zunächſt ergibt ſich uns der Begriff der Weſenheit als der des Trägers der Geſammtheit der Beſtimmungen die von ihm ausgeſagt werden, ohne daß er ſelber wiederum von etwas Andrem ausgeſagt werden könnte, und als ſolcher erſcheint uns der Stoff, ſofern von ihm alle Beſtimmungen der Beſchaffenheit, Größe u. ſ. w. ausgeſagt werden und er ſelber keine derſelben iſt. Es bedarf aber der näheren Beſtimmung und dieſe findet ſich darin daß wir ſie, die Weſenheit, als ein für ſich Beſtehendes, Abtrennbares, als eine individuelle Beſtimmtheit (*τόδε τι*) denken[218]); mithin eher als Form denn als Stoff, und als Ineinander von beiden, welches

---

217) ib VII, 1. 1028, 13 *τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερὸν ὅτι τούτων πρῶτον τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν.* l. 25 *ταῦτα δὲ* (die übrigen Kategorien) *μᾶλλον φαίνεται ὄντα, διότι ἐστί τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὡρισμένον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον. ..ὅμως δὲ πάντων ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ.* l. 35 *ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἑκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν.*

218) ib. c. 3 *λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἓν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἑκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον.* — Aufzählung der Bedeutungen, in denen der Begriff der Weſenheit gefaßt worden ſei, ohne daß *καθόλου* und *γένος* je für ſich in Betrachtung gezogen würde (vgl. c. 13); doch iſt wohl unter *γένος* das als Gattungsbegriff gefaßte Allgemeine zu verſtehn, während dieſes zunächſt auf das Sein und Eins zu beziehn ſein möchte, die Ariſtoteles nicht für Gattungsbegriffe gelten ließ.

219) ib. 1029, 7 *νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα. δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἱκανόν. αὐτό τε γὰρ τοῦτο ἄδηλον, καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίνεται. κτλ.* l. 27 *ἀδύνατον δὲ (οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην)· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ.*

letztere jedoch ſchon die Form gleichwie den Stoff vorausſetzt. Weiter noch, verſtehen wir unter Weſenheit nicht die gegenwärtige Beſtimmtheit, ſondern die allen gegenwärtigen und vorübergehenden zu Grunde liegende, die für alles Gegenwärtige und Vorübergehende im Voraus beſtimmt war (*τὸ τί ἦν εἶναι*), das was das Fragliche an ſich iſt und worin ſein Begriff aufgeht [220]). Es kann daher von ſeinem Gegenſtande nicht verſchieden ſein (wie die Ideenlehre vorausſetzt), und wäre es von ihm ablösbar, ſo könnten die davon abgelöſten Gegenſtände nicht wißbar und es ſelber nicht wirklich ſein. Das Zuſammenfallen der wahren Weſenheit mit ſeinem Gegenſtande läugnen, heißt die Frage nach jener ins Unendliche zurückſchieben [221]). So wenig wir dem Stoffe ein Gewordenſein beilegen können, ebenſowenig der Form als dem Vertreter der Weſenheit; dem Werden gehört nur das Zuſammen von beiden an. Nur wähne man darum nicht daß die Form (als Idee) urſprünglich für ſich geweſen ſei [222]). Zwei wirkliche ur-

220) ib. c. 4. 1029, b, 13 (*λογικῶς*) *ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ ὃ λέγεται καθ' αὑτό.* näher beſtimmt l. 19 *ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ.* p. 1030, b, 5 *ὁ πρῶτος καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστίν.* Ueber die ariſtotel. Formel ſ. Trendelenburg im Rhein. Muſeum v. J. 1828. 457 ff. zu Arist. de Anim. 192 sqq. und Geſch. d. Kategorien 34 ff. Bonitz in Metaph. 311 sqq.

221) ib. c. 6 *πότερον δὲ ταὐτόν ἐστιν ἢ ἕτερον τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον, σκεπτέον.* p. 1031, b, 3 *εἰ μὲν ἀπολελυμένα ἀλλήλων, τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη, τὰ δ' οὐκ ἔσται ὄντα.* — p. 1032, 1 *οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς ἓν τὸ ἑνὶ εἶναι καὶ ἕν. ἔτι εἰ ἄλλο ἔσται, εἰς ἄπειρον εἶσιν.*

222) ib. c. 8 pr. ib. 1033, b, 5 *φανερὸν ἄρα ὅτι οὐδὲ τὸ εἶδος ἢ ὁτιδήποτε χρὴ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν, οὐ γίγνεται, οὐδ' ἔστιν αὐτοῦ γένεσις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι.* vgl. d. a. v. Bonitz im Ind. z. Metaph. angeſ. St. l. 17 *ἡ δὲ σύνοδος ἡ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γενομένῳ ὕλη ἔνεστι κτλ.* l. 26 *φανερὸν ἄρα ὅτι ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία, ὡς εἰώθασί τινες λέγειν τὰ εἴδη, εἰ ἔστιν ἄττα παρὰ τὰ καθ' ἕκαστον, πρός τε τὰς γενέσεις καὶ τὰς οὐσίας οὐθὲν χρήσιμα.*

ſprünglich von einander verſchiedene Weſenheiten (die Idee und das konkrete Ding) können nimmer zu einer wahren Einheit werden, und als Vor- oder Muſterbilder ſind Ideen nicht erforderlich, da eine natürliche Weſenheit zwar keineswegs ſich ſelber, aber eine ihr ähnliche erzeugt[223]), und wie der Begriff, die Weſenheit, in den Schlüſſen das Princip iſt, ſo auch ſie in den Erzeugungen. Wie aber die Weſenheiten auf ewige Beſtimmtheiten zurückzuführen ſind, ſo auch die urſprünglichen Beſtimmtheiten der Qualität, Quantität u. ſ. w., jedoch jene auf kraftthätig wirkliche, dieſe auf nur dem Vermögen nach vorhandene[224]). Halten wir alſo feſt daß die Weſenheit jeglichem Dinge eigenthümlich, nichts Allgemeines, d. h. nichts Solches ſein könne was einer Mehrheit der Dinge gemeinſam iſt und immer von einem Subjekte ausgeſagt wird, daß ſie nicht ein ſo Beſchaffenes, (τοιόνδε), ſondern ein individuelles Dieſes (τόδε τι) bezeichnet. Ebenſowenig kann die Weſenheit wiederum aus mehreren andren beſtehn, da nur eine Mehrheit des dem Vermögen nach, nicht der Wirklichkeit nach Seienden, zu einer wahren Einheit werden kann[225]); ſie muß einfach ſein: der letzte der Unterſchiede iſt die Weſenheit, zu dem die Gattung (oder Art) ſich wie der Stoff verhält[226]). Wie überhaupt nichts Allgemeines, auch nicht das Eins oder Sein, ſo kann die Weſenheit auch nicht Idee ſein, mag man dieſe als je eine der Zahl nach einige oder in den verſchiedenen von ihr abhängigen Einzelweſen ſich näher beſtimmende faſſen, ſie alſo in eine Mannichfaltigkeit auflöſen. Auch müſſten die Beſtandtheile der Dinge und Weſen wiederum Ideen

---

223) ib. 1034, 4 *ἀλλὰ ἱκανὸν τὸ γεννῶν ποιῆσαι καὶ τοῦ εἴδους αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ . . . ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος.* c. 9. 1034, 33 *τὸ μὲν γὰρ σπέρμα ., ἔχει δυνάμει τὸ εἶδος.* vgl. III, 4. 998, b, 29. X, 8. 1058, 18. c. 9. 1058, b, 6. Anal. post. II, 13. 97, b, 11.

224) Metaph. c. 9. 1034, b, 16. vgl. c. 13. ib. 1039, 3.

225) c. 11. 1036, b, 19. c. 11. 1037, 13. c. 16 pr.

226) c. 12. 1038, 5. l. 16 ..*οὕτως ἀεὶ βούλεται βαδίζειν ἕως ἂν ἔλθῃ εἰς τὰ ἀδιάφορα ... φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός.*

ſein und jede derſelben die allgemeine Idee des Dinges oder Weſens in ſich enthalten; oder es müßte die Idee wiederum aus Ideen beſtehn [227]). Allerdings beſtehen die konkreten Weſenheiten aus einer Mehrheit von Theilen; aber nur dem Scheine nach ſind dieſe Theile zugleich der Wirklichkeit und dem Vermögen nach, in Wahrheit nur dem Vermögen nach; nur ſo können ſie zu einer Einheit ſich verbinden, deren Grund dann die eigentlich wahre, einfache und kraftthätige Weſenheit iſt, wie die Seele im Menſchen (und der Geiſt in der Seele) [228]). In ähnlicher Weiſe iſt das letzte eigentlichſte, unterſcheidende Merkmal die der Definition zu Grunde liegende Einheit ([226]). Und die den Beſtandtheilen zu Grunde liegende Einheit iſt die Urſache des Soſeins der Dinge, ihre Weſenheit oder ihr Princip; ſie ſelber, d. h. warum Etwas es ſelber ſei, läßt ſich nicht weiter begründen, ſondern nur warum Eins dem Andren zukomme; die wahre Weſenheit iſt das als Zweckbegriff oder als bewegende Urſache Wirkende [229]); (ſo daß ſie blos als nothwendige Vorausſetzung erſchloſſen, nicht ſelber wiederum definirt, ſondern nur vom Geiſte unmittelbar ergriffen werden kann.)

2. Kehren wir zu der zu Anfang der Unterſuchung geſtellten Frage zurück, was die Weſenheit ſei, ob der Stoff oder die Form

---

227) Ib. c. 16. 1040, b, 18. c. 13. 14.

228) Ib. c. 16 pr. c. 10. 1035, b, 14 .. *ἡ τῶν ζῴων ψυχὴ ... ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι ... τὸ δὲ σῶμα καὶ τὰ τούτου μόρια ὕστερα ταύτης τῆς οὐσίας* κτλ. vgl. VIII, 3. 1043, 35. VIII, 16. 1040, b, 27 *ἀλλ' οἱ τὰ εἴδη λέγοντες τῇ μὲν ὀρθῶς λέγουσι χωρίζοντες αὐτά, εἴπερ οὐσίαι εἰσί, τῇ δ' οὐκ ὀρθῶς, ὅτι τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν εἶδος λέγουσιν.*

229) c. 17. 1041, 14 *τὸ μὲν οὖν διὰ τί αὐτό ἐστιν αὐτό, οὐθὲν ἐστὶν ζητεῖν ... πλὴν εἴ τις λέγοι ὅτι ἀδιαίρετον πρὸς αὐτὸ ἕκαστον· τοῦτο δ' ἦν τὸ ἑνὶ εἶναι.* p. 1041, b, 9 *φανερὸν τοίνυν ὅτι ἐπὶ τῶν ἁπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ δίδαξις, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων.* l. 27 *οὐσία δ' ἑκάστου .. γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι.* vgl. V, 6. 1016, b, 1 *ὅλως δὲ (ἓν) ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἡ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι.* vgl. c. 9. 1018, 7 u. Anm. 222. 230 f.

oder das Ineinander von beiden? ſo können wir in dem Sinne den Stoff für Weſenheit halten, in wiefern er als Träger der verſchiedenen Arten der Veränderung, zunächſt der des Werdens und Vergehns, der Form und der Beraubung, zu Grunde liegt; jedoch nur als Vermögen für die Veränderungen, nicht als Wirklichkeit derſelben kann er Weſenheit ſein; wogegen die Wirklichkeit der Weſenheit auf der Form beruht, ſo daß ſie zunächſt in den Unterſchieden derſelben zu ſuchen iſt. Zwar ſind die Formen ſelber noch nicht Weſenheiten, jedoch ein Analogon derſelben; die Weſenheit ſelber iſt die in ihnen ſich ausſprechende Kraftthätigkeit, die für verſchiedenen Stoff eine verſchiedene iſt; ſie muß ewig ſein, die eigentlichſte Weſenheit, oder vergänglich ohne zu vergehn, dem Werden unterworfen ohne zu werden [230]), (wie die Qualitäten, Quantitätsbeſtimmungen u. ſ. w.). Sie (oder erſtere) iſt auch nicht zu definiren, eben weil ſie das ſchlechthin Eigenthümliche, keinem Andren mit ihr Gemeinſame, ausſpricht [231]). Faſſen wir aber den Stoff als Vermögen, ſo dürfen wir nicht außer Acht laſſen daß einerſeits ein und derſelbe Stoff Princip der verſchiedenen Arten ſtoffartiger Weſenheiten iſt, andrerſeits jede dieſer einen eigenthümlichen Stoff hat und daß die Ableitung aus dem Stoffe eine unmittelbare oder durch fernere Auflöſung vermittelte iſt [232]); ſo daß bei der Rückkehr

---

230) VIII, 1. — c. 2 *ἐπεὶ δ' ἡ μὲν ὡς ὑποκειμένη καὶ ὡς ὕλη οὐσία ὁμολογεῖται, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ δυνάμει, λοιπὸν τὴν ὡς ἐνέργειαν οὐσίαν τῶν αἰσθητῶν εἰπεῖν τίς ἐστιν.* p. 1042, b, 31 *ληπτέα οὖν τὰ γένη τῶν διαφορῶν· αὗται γὰρ ἀρχαὶ ἔσονται τοῦ εἶναι κτλ.* 1043, 4 *οὐσία μὲν οὖν οὐθὲν τούτων οὐδὲ συνδιαζόμενον, ὅμως δὲ τὸ ἀνάλογον ἐν ἑκάστῳ· καὶ ὡς ἐν ταῖς οὐσίαις τὸ τῆς ὕλης κατηγορούμενον αὐτὴ ἡ ἐνέργεια, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὁρισμοῖς μάλιστα.* vgl. I. 12. 19. *ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι κτλ.* c. 3. 1043, b, 1 *τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι τῷ εἴδει καὶ τῇ ἐνεργείᾳ ὑπάρχει.* vgl. p. 1043, b, 13. 1044, 8.

231) VIII, 3. 1043, b, 28 *ὥστ' οὐσίας ἔστι μὲν ἧς ἐνδέχεται εἶναι ὅρον καὶ λόγον, οἷον τῆς συνθέτου, ἐάν τε αἰσθητὴ ἐάντε νοητὴ ᾖ· ἐξ ὧν δ' αὕτη πρώτων, οὐκ ἔστι κτλ.*

232) Ib. c. 4. vgl. V, 4. 1015, 7. c. 24. 1023, 27.

von der Beraubung zur Form, vom Abgeſtorbenen zum Belebten, zuvor Auflöſung in die urſprünglichen Elemente ſtatt finden muß. Nimmer aber iſt der Stoff ſelber, ſondern immer eine Weſenheit Urſache der Veränderungen [233]). So wie die Einheit der verſchiedenen Theile oder Eigenſchaften des Weſens in der zu Grunde liegenden einfachen Weſenheit ſich findet, ſo verwandelt ſich die Frage, wie das Zuſammengeſetzte zur Einheit werde, in die nach dem Grunde des Uebergangs des dem Vermögen nach Seienden zu einem kraftthätig Seienden, und dieſer findet ſich im Hervorbringenden oder Bewegenden. Auch dem Begriffe legen wir einen Stoff bei, einen denkbaren nämlich, den Gattungsbegriff, der zum unterſcheidenden Merkmal als Form übergehn muß; wogegen dem der wahren Weſenheit entſprechenden Begriffe weder ein ſinnlich wahrnehmbarer noch ein denkbarer Stoff zukommt. Die letzte Form und der letzte Stoff fallen denn auch zuſammen, jener als das Kraftthätige, dieſer als das Vermögen [234]). Das Vermögen im eigentlichen Sinne des Worts faſſen wir als Princip der Veränderung in einem Andren oder ſofern es ein Andres iſt [235]). Es findet ſich im Unbelebten oder Belebten, und innerhalb des letzteren in vernunftloſen oder vernünftigen Seelenweſen, deren erſteres immer nur in einer Richtung, letztere in entgegengeſetzter zu wirken vermögen; da jedoch auch ſie nicht Entgegengeſetztes zugleich zu wirken im Stande ſind, ſo muß ein Andres, Begehrung oder Wahl (*ὄρεξις* oder *προαίρεσις*), entſcheiden [236]). Wollte man, wie die Megariker, kein

233) VIII, 4. 1044, b, 8. vgl. Anal. post. II, 16.

234) VIII, 6. — 1045, b, 2 *διὸ καὶ οὐκ ἔνεστιν ἐν τοῖς ὁρισμοῖς οὔτε τὸ ὂν οὔτε τὸ ἕν, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι εὐθὺς ἕν τί ἐστιν ὥσπερ καὶ ὄν τι. διὸ καὶ οὐκ ἔστιν ἕτερόν τι αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι οὐθενὶ τούτων οὐδὲ τοῦ ὄν τι εἶναι.* l. 17 *ἔστι δ' ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτό, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ.* vgl. Anm. 222.

235) IX, 1. 1046, 9 *ὅσαι δὲ (δυνάμεις) πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος, πᾶσαι ἀρχαί τινές εἰσι, καὶ πρὸς πρώτην μίαν λέγονται, ἢ ἐστιν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο.* vgl. c. 2. 1046, b, 4. V, 12 ib. Bonitz.

236) c. 2 ..*καὶ τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου. διὸ πᾶσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ [καὶ] ἐπιστῆμαι δυνάμεις*

über die Wirklichkeit hinausreichendes Vermögen anerkennen, so würde nach Unterbrechung der jedesmahligen Uebung oder Wirklichkeit, ein ſchlechthin Neues entſtehn, keine ſinnlich wahrnehmbare Eigenſchaft vorhanden ſein, ſo lange die Wahrnehmung fehlte, und Werden und Bewegung aufgehoben werden [237]). Vermögen alſo iſt das deſſen Verwirklichung nicht ohnmöglich iſt; ohne daß dieſe nothwendig eintreten müßte [239]).

3. Die Kraftthätigkeit, weil einfach, entzieht ſich der Definition und läßt ſich nur durch Vergleichung verdeutlichen [240]). Sie iſt theils der Akt wodurch das Vermögen zu ſeiner Verwirklichung geführt wird, theils die Verwirklichung oder Vollendung (*ἐντελέχεια*) ſelber. Das Unendliche jedoch, gleichfalls dem Vermögen nach, ſteht nur inſofern in einem Verhältniß zur Kraftthätigkeit, inwiefern die Theilung nimmer abbricht und die Theile in der Erkenntniß aufgefaßt werden können, wogegen die Theilung durch wirkliche Sonderung der Theile nimmer ſich vollziehn läßt [240]). Von der Bewegung unterſcheidet ſich die Kraftthätigkeit darin, daß dieſe ihren Zweck mit einſchließt, die Gegenwart mit der Vergangenheit ſtetig zuſammenfaßt und ein und demſelben Subjekte angehört [241]). Dem Vermögen nach iſt das durch das Denken zu Verwirklichende vorhanden, ſobald der Wille gewirkt hat, ohne durch Etwas außer

εἰσίν.. vgl. o. 5. 1048, 5. Top. V, 5, 134, 34. o. 6. 136, b, 11. Eth. V, 1. 1139, 11. — Metaph. IX, 5 pr. werden auch *συγγενεῖς δυνάμεις* und ſolche unterſchieden die durch *ἔθος* oder *μάθησις* erlangt werden.

237) ib. o. 3. 4.

238) o. 3. 1047, 24 *ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο, ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια, οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον.* vgl. l. 30.

239) o. 6. 1048, 35 *δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν.* vgl. Top. I, 14. 105, b, 26.

240) ib. 1048, b, 6. o. 8. 1050, 23 *διὸ καὶ τοὔνομα ἐνέργεια .. συντείνει πρὸς ἐντελέχειαν.* vgl. o. 3. 1047, 30. — o. 6. 1048, b, 14 *τὸ δ' ἄπειρον οὐχ οὕτω δυνάμει ἐστὶν ὡς ἐνεργείᾳ ἐσόμενον χωριστόν, ἀλλὰ γνώσει. κτλ.*

241) ib. 1048, b, 28 *πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, κτλ.* ſ. die Parallelſtellen b. Bonitz p. 396. vgl. unten Anm. 253.

ihm gehindert zu werden, oder auch wenn die Bedingungen vollständig vorhanden sind. Ist das Princip des Werdens in dem werdenden Objekte selber, so bedarf das Vermögen zu seiner Verwirklichung doch auch da noch eines andren Princips. Nach dem worin das Vermögen dazu sich findet, wird denn auch das Werdende benannt [242]).

Früher als jedes Vermögen, d. h. nicht nur als das in einem Andren Veränderung hervorrufende, sondern auch als das die Bewegung und Ruhe bewirkende Princip der Natur, ist dem Begriffe und der Wesenheit, gewissermaßen auch der Zeit nach, die Kraftthätigkeit; dem Begriffe nach, da schon das erste Vermögen eine Kraftthätigkeit voraussetzt [243]); der Zeit nach insofern, inwiefern ein Kraftthätiges derselben Art, nicht der Zahl nach dasselbe, dem Hervorzubringenden als Grund der Bewegung, wodurch das dem Vermögen nach Vorhandene zur Kraftthätigkeit übergeführt wird, vorangehen muß [244]); dem Wesen nach aber, weil alles Werdende einem Zwecke oder Ziele zustrebt und diese nur in der (Zwecksetzenden) Kraftthätigkeit sich finden können. Auch kann sie nur ewig sein und das Ewige ist der Wesenheit nach früher als das Vergängliche, und vergänglich ist das sein und nicht sein könnende Vermögen, das nur beziehungsweise am Unvergänglichen Theil zu haben vermag. Daher denn auch die ewige Bewegung nur in Bezug auf das Woher und Wohin Theil am Stoffe haben kann, ohne unter den Gegensatz zu fallen, dem alle übrigen Vermögen anheim fallen [245]). Als ewig und frei von allem (bloßen) Vermögen hat die reine Kraftthätigkeit auch nicht Theil am Bösen, welches

242) c. 7. — 1049, 18 *ἔοικε δὲ ὃ λέγομεν εἶναι οὐ τόδε ἀλλ' ἐκεῖνον κτλ.* vgl. VII, 7. 1033, 5.

243) IX, 8. 1049, b, 12 *τῷ λόγῳ μὲν οὖν ὅτι προτέρα, δῆλον· τῷ γὰρ ἐνδέχεσθαι ἐνεργῆσαι δυνατόν ἐστι τὸ πρώτως δυνατόν.*

244) ib. l. 18. vgl. VII, 8. 1033, b, 30. Phys. III, 2. 202, 11. de Anim. III, 7. 431, 3. de generat. Anim. II, 1. 734, b. 2.

245) Metaph. 1050, 9 *τέλος δ' ἡ ἐνέργεια κτλ.* — p. 1050, b, 7 *ἐστι δ' οὐδὲν δυνάμει ἀΐδιον.* — c. 9.

gleich allem Unvollkommnen, Vermögen vorausſetzt [246]). Endlich, ſofern die einfachen Weſenheiten nur der Kraftthätigkeit, nicht dem Vermögen nach ſein können, kann rückſichtlich ihrer auch nicht Täuſchung ſtatt finden; an die Stelle der Bejahung tritt die Ausſage, an die des Falſchen das Nichtwiſſen; man vermag nur ſie durchs Denken zu erreichen oder auch nicht [247]).

4. Bevor wir zum Abſchluß der ariſtoteliſchen Ontologie in der Lehre von der göttlichen Intelligenz übergehn, müſſen wir an der Beſeitigung eines Widerſpruchs uns verſuchen, der darin ſich zu finden ſcheint, daß einerſeits die Wiſſenſchaft auf Erkenntniß des Allgemeinen, nicht der Einzeldinge als ſolcher gerichtet ſein [248]) und andrerſeits in der Erkenntniß der einfachen Weſenheiten beſtehn ſoll. Die Schwierigkeit erkennt Ariſtoteles ausdrücklich an, indem er hervorhebt daß von den Einzeldingen, ihrer Unendlichkeit wegen, nicht Wiſſenſchaft ſtatt finden könne, und warum die Principien, wenn allgemein, keine Weſenheiten ſein würden [249]). Der Nerv ſeiner Beſtreitung der Ideen liegt ja auch in der Nachweiſung daß ſie kraft ihrer Allgemeinheit an die wahre Weſenheit des Einzelſeins nicht heranreichten. Gehen wir, um uns den Weg zur Löſung dieſer Schwierigkeit zu bahnen, zunächſt auf die Begriffsbeſtimmung des Allgemeinen und Nothwendigen in der zweiten Analytik zurück. Ariſtoteles unterſcheidet das dem Umfange nach Allgemeine (*τὸ κατὰ παντός*) von dem Allgemeinen (*τὸ καθόλου*) in weiterer Bedeutung, ſtellt in die Mitte von beiden das an ſich (*καθ'*

246) c. 9. 1051, 19 .. *οὐκ ἄρα οὐδ' ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ τοῖς ἀϊδίοις οὐδέν ἐστιν οὔτε κακὸν οὔτε ἁμάρτημα οὔτε διεφθαρμένον.*

247) c. 10. 1051, b, 15, .. *περὶ δὲ τὰ ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν οὐ γίγνεται ὁτὲ μὲν ἀληθὲς ὅτε δὲ ψεῦδος, ἀλλ' ἀεὶ ταὐτὰ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ κτλ.* l. 24 *τὸ μὲν θιγεῖν (τὰ ἀσύνθετα) καὶ φάναι ἀληθές .. τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν κτλ.* vgl. Anal. post. II, 19 (ob. 164). de Anima III, 6. 430. 26.

248) Anal. post. I, 31. 88, 2. Metaph. I, 22. 982, 2. de Anim. II, 2. 417, b, 22 und viele a. St.

249) Metaph. III, 4 pr. vgl. XI, 2. 1060, b, 19. VII, 13. 1039. 14. XIII, 10.

αὐτό), und faßt die dem Begriffe als solchem eignenden, von ihm unabtrennbaren Bestimmungen (τὰ συμβεβηκότα καθ' αὑτά) und die von keinem andren Substrate ausgesagte, an sich, nicht durch etwas Andres seiende Wesenheit zusammen, indem er beides als nothwendig bezeichnet. Unter dem Allgemeinen im weiteren Sinne (καθόλου) begreift er dann das dem Umfange nach Allgemeine, das an sich Zukommende und an sich Seiende zusammen [250]). Mithin findet sich kein Widerstreit zwischen den beiden oben angeführten Behauptungen. Allerdings ist Wissenschaft ohne Erkenntniß des Allgemeinen nicht möglich; aber das Allgemeine worauf sie gerichtet ist, beschränkt sich keineswegs auf die Arten und Gattungen, begreift vielmehr das an sich Seiende der Bestimmungen und der einfachen Wesenheiten in sich, und die Wissenschaft erhält ihren Abschluß erst wenn sie zu letzteren vorgedrungen ist [251]). Nur findet von ihnen keine in Beweisverfahren oder Definition aufgehende Erkenntniß statt; ihrer Einfachheit wegen können die wahren Wesenheiten nur im unmittelbaren Denken ergriffen werden [252]), jedoch nicht sprungweise oder durch Besinnung auf früher Geschautes, sondern nur nachdem sie als nothwendige Schlußpunkte von Schlußfolgerungen und Begriffsbestimmungen sich ergeben haben ([251]). Während also Plato bei dem Begriffe des dem Umfang nach Allgemeinen stehn bleibt und daher hypostasirte Art- und Gattungsbegriffe (Ideen) für die Principien der Dinge und ihrer Erkenntniß hält, erweitert Aristoteles den Begriff des Allgemeinen zu dem des Nothwendigen und, wir dürfen wohl hinzusetzen, des Allgemeingültigen. Auch Erkenntniß des Allgemeinen des Umfangs ist ihm eine nothwendige Bedingung der Wissenschaft; bezeichnet er ja die

250) Anal. post. I, 4. 5. 6. ob. Anm. 146 f. Metaph. V, 18. 1022. 14. c. 9. 1017, b, 35 τὰ γὰρ καθόλου καθ' αὑτὰ ὑπάρχει.

251) Anal. post. I, 24, 86, 14 τὸ γὰρ καθόλου μᾶλλον δεικνύναι ἐστὶ τὸ διὰ μέσου δεικνύναι ἐγγυτέρω ὄντος τῆς ἀρχῆς· ἐγγυτάτω δὲ τὸ ἄμεσον· τοῦτο δ' ἀρχή.

252) Metaph. VII, 17 (229). c. 13. 1039, 14. IX, 10 (247). Anal. post II, 19.

Art- und Gattungsbegriffe als die zweiten Weſenheiten, ſofern ſie die nächſte Anweiſung auf Entdeckung der erſten Weſenheiten geben; aber erſt in letzteren können wir die zureichenden Gründe für das Beſtehn der Dinge und ihrer Veränderungen finden. Daß dieſe ſelber in ihrer ſinnlichen Erſcheinung dem wahren Wiſſen nicht zugänglich ſeien, erkennt er mit Plato unbedingt an, und behält, wie geſagt, das Ergreifen der wahren Weſenheiten einem unmittelbaren Berühren des Geiſtes vor, welche ihm zwar Abſchluß, nur nicht Beſtandtheil, der beweisführenden Wiſſenſchaft war.

Aber bezeichnet Ariſtoteles nicht wiederholt und ausdrücklich den Artbegriff (*εἶδος*) als die Weſenheit[252]) und iſt doch nicht wiederum der Artbegriff ein Allgemeines? Zuerſt iſt zu bemerken daß Art und Form einander von Ar. gleichgeſetzt werden und der Form nicht an ſich Allgemeinheit zukommt. Dann aber fällt die wiederum aus Theilen beſtehende und wechſelnde Form mit der wahren Weſenheit nicht zuſammen, ſondern was als erzeugender Grund, als Kraftthätigkeit ihr vorauszuſetzen iſt, und die eben ſoll einfach und letztes invidiuelles Subjekt, d. h. die wahre Weſenheit ſein; daher denn Ar. an mehreren Stellen die Form näher beſtimmt als Begriff derſelben ([253]), und behauptet die Form werde nicht ([222]). Indem man häufig über der Form die ihr vorausgeſetzte erzeugende Kraftthätigkeit außer Acht gelaſſen hat, konnte man zu richtigem Verſtändniß des ariſtoteliſchen Weſenheitsbegriffs nicht gelangen. Daß nun faſt überall in der Natur der Dinge die Weſenheit mit der die Art erzeugenden und fortpflanzenden Kraftthätigkeit zuſammenfallen und die an den Individuen ein und derſelben Art nachweislichen Verſchiedenheiten aus der Mitunfächlichkeit des Stoffes und der Verhältniſſe von Ariſtoteles abgeleitet werden, ſoll keineswegs in Abrede geſtellt werden; nur dürfen wir nicht

253) de part. Anim. I, 4. 644, 23 *ἐπεὶ δ' οὐσίαι μέν εἰσι τὰ ἔσχατα εἴδη.* vgl. Bonitz in Metaph. p. 326. de Gener. et Corr. II, 9. 335, b, 6 *ὡς δὲ τὸ οὗ ἕνεκεν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος (αἴτιον)· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τῆς ἑκάστου οὐσίας.* Meteor. IV, 12, 390, 6 *ἡ δ' οὐσία οὐθὲν ἄλλο ἢ ὁ λόγος.*

außer Acht laſſen daß nicht in der Formbeſtimmtheit der Art ſondern in der ſie auswirkenden einfachen Kraftthätigkeit die Weſenheit des Artbegriffs beſteht. Daß ſchon der erſte Keim oder das erſte Bläschen eines organiſchen Weſens die zweckbildende Thätigkeit des Begriffs in ſich enthalten müſſe, würde Ariſtoteles gegen alle mechaniſche Naturerklärung aufrecht gehalten haben. Ob er auch die Weſenheit des Menſchen auf bloße Fortpflanzung des kraftthätigen Artbegriffs zurückgeführt, oder nicht vielmehr eine irgendwie hinzukommende inviduell perſönliche Kraftthätigkeit im Gebiete des geiſtigen Lebens vorausgeſetzt habe, muß demnächſt ausgemittelt werden. Ebenſo müſſen wir die weitere Entwickelung der Begriffe von Kraftthätigkeit und Vermögen der Erörterung der Anwendungen die Ar. davon macht, vorbehalten und ſo auch den Verſuch die Frage zu beantworten, wie den allgemeinen Begriffen irgend welche Realität zukommen könne, wenn alle Wirklichkeit zuletzt auf das Sein und die Kraftthätigkeit von Einzelweſen zurückgeführt wird?

C.

Die Theologie.

1. Zwei Principien hatten ſich als die die Welt der Erſcheinungen bedingenden in der Ontologie ergeben: der Stoff als Vermögen gefaßt, die Form auf die Kraftthätigkeit als den ſie auswirkenden Grund zurückgeführt. Wie gefaßt, der Urſtoff als Urvermögen ohne all und jede Beſtimmtheit, zwar nimmer wirklich geweſen, dennoch als nothwendige Bedingung des Werdens und der Veränderungen vorauszuſetzen ſei, wird der Phyſik überlaſſen zu unterſuchen. Daß der in die Erſcheinung tretende Stoff ein in den mannichfachſten Graden mehr oder weniger zur Verwirklichung vorbereitetes Vermögen ſei, und ein ſolches auch für alle verſchiedenen Arten der Lebens- und Geiſtesthätigkeiten innerhalb unſrer Welt des Bedingten vorauszuſetzen erforderlich, war ſchon in den ontologiſchen Erörterungen angedeutet worden, die weitere Entwickelung jedoch der Phyſik mit Einſchluß der Pſychologie und ſelbſt der Ethik vorbehalten. Die Form mußte auf die Kraftthätigkeit als ihren wahren Grund zurückgeführt werden, ſofern die doch immer noch eine

als Zuſammengeſetztes und Theilbares hervortretende Form der wahren einfachen Weſenheit ohnmöglich entſprechen konnte. In der Theologie mußte noch ein drittes Princip, das der Bewegung, hinzugefügt werden als Bedingung des Uebergangs vom Stoff zur Form, vom Vermögen zur Wirklichkeit. Das Bewegende zwar iſt in der Kraftthätigkeit begriffen und die Bewegung ſelber eine Art Kraftthätigkeit oder Wirklichkeit (Entelechie), jedoch eine unvollendete, von dem Inhalt des Vermögens abhängig, welches verwirklicht werden ſoll [253]). Der Bewegung werden die Zwecke geſetzt, die Kraftthätigkeit ſetzt ſich ſelber ihre Zwecke; ihre auf den Zweck gerichtete Thätigkeit iſt zugleich ein Erreichthaben des Zweckes, das Denken zugleich Beſitz des Gedachten. Wer geht, hört auf, wenn er ſein Ziel erreicht hat, ebenſo wer baut; ein und dieſelbe Thätigkeit dagegen ſieht und hat geſehn, denkt und hat gedacht; ſie iſt ſtetig und trägt den Zweck in ſich ſelber [254]). Alles Bewegte, auch das ſich ſelber Bewegende, ſetzt einen von der Bewegung verſchiedenen Grund voraus: das Bewegende, ein den Zweck der Bewegung ſetzendes, und das Bewegte, ein dem Vermögen nach Seiendes; jedoch keines von beiden iſt für ſich ſchon Bewegung; erſteres nicht, weil es nicht durch ſich ſelber, wie die Zwecke ausführt, ſo auch ſie ſetzt, letzteres nicht, weil es als ſolches ohne wirkende Kraft iſt [255]). Dem leidentlich ſich verhaltenden Stoffe (dem Vermögen) kann die Bewegung nicht eignen [256]). Warum aber ſoll das Princip der Be-

---

253) Phys. VIII, 5. 257, b, 8 *ἔστι δ' ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελής. τὸ δὲ κινοῦν ἤδη ἐνεργείᾳ ἐστίν.* vgl. c. 1. 251, 9. de Anima II, 5. 417, 16 *καὶ γὰρ ἔστιν ἡ κίνησις ἐνέργειά τις, ἀτελὴς μέντοι.* III, 7. 431, 6 *ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν.* Phys. III, 2. 201, b, 31 *ἥ τε κινησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δύνατόν, οὗ ἔστιν ἡ ἐνέργεια.* vgl. Metaph. XI, 9. 1066, 20.

254) Metaph. IX, 6. 1048, b, 18. ib. Bonitz.

255) Phys. VII, 1 u. ſ. w.

256) Phys. III, 2. 201, b, 27. de Gener. et Corr. II, 9. 335, b, 29 *τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν ἑτέρας δυνάμεως.*

wegung mit dem der Kraftthätigkeit nicht unmittelbar zusammenfallen? warum letztere nicht unmittelbar das im Vermögen Angelegte verwirklichen? so wie sie einen ihrer Zwecke erreicht hat, zur Verwirklichung des folgenden fortschreiten? Doch wohl weil die Bewegung über die Dinge nicht hinausreicht [257]), weil die Kontinuität der Kraftthätigkeit unterbrochen werden müßte, und weil die Bewegung als eine blos vermittelnde, nicht nach Zwecken erzeugende Kraft auch anderweitig sich nachweisen läßt [258]).

2. Ist aber Stoff und Form, Vermögen und Kraftthätigkeit als ewig zu setzen, so auch die Bewegung. Denn anzunehmen, Bewegendes und Bewegtes sei zwar (von Ewigkeit her) gewesen, Bewegung jedoch irgendwann — und warum nicht früher oder später? — hinzugetreten, ist in sich widersprechend; wie vermöchte man Bewegtes und Bewegendes ohne Bewegung (als ruhende Bestimmtheiten) zu denken? und wollte man es versuchen, so wäre dann auch ihnen — den ewigen — eine sie verwirklichende Bewegung vorangegangen. Ebenso, wollten wir voraussetzen, Bewegtes und Bewegendes sei erst geworden; auch da müßte die Bewegung ihrem Entstehn vorangegangen sein. Gleichwie aber die Bewegung keinen Anfang haben kann, so auch kein Ende, da die Aufhebung der Bewegung von neuem eine Bewegung voraussetzt [259]). Mithin kann die Welt weder entstanden sein noch vergehn. Nicht minder widersprechend ist es, zwar Anfang der Bewegung, aber ewige Dauer ihrer wie der Welt vorauszusetzen [260]). Auch müssen wir ja der Zeit Ewigkeit beilegen und die Zeit ist ohne Bewegung undenkbar [261]). Setzt nun jede Bewegung ein Bewegendes voraus, so

257) Phys. III, 1. 200, b, 32 *οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα.* vgl. Metaph. VI, 1. 1026, 2.

258) Ueber die Nothwendigkeit der *μορφὴ* oder dem *εἶδος* und der *ὕλη* die Bewegung als drittes Princip hinzuzufügen, s. besonders de Gener. et Corr. II, 9. vgl. m. Handb. II, 2. 786 ff.

259) Phys. VIII, 1. vgl. VI, 5 u. m. Handb. II, 2. 853 ff.

260) de Caelo I, 10—12.

261) Phys. VIII, 1. 251, b, 10.

müſſen wir entweder annehmen, das Bewegende werde ins Unendliche hin wiederum von einem Bewegenden bewegt und damit, wie bei allem Fortgang ins Unendliche, die vorausgeſetzte Urſache der Bewegung wiederum aufheben, oder einen letzten (unbedingten) Beweger gelten laſſen; denn gegenſeitige Bewegung des Bewegten, alſo Kreisverfahren, können wir nicht vorausſetzen, da das Bewegende immer ſchon ſein muß was das Bewegte erſt wird, daher daſſelbe nicht zugleich und in gleicher Beziehung bewegen und bewegt werden kann [262]). Ebenſowenig genügt es als letzten Beweger ein ſich ſelber Bewegendes anzunehmen, da auch in einem ſolchen das Bewegende von dem Bewegten verſchieden ſein muß [263]). Mithin muß alle Bewegung auf einen letzten unbewegten Beweger zurückgeführt und dieſer als reine Kraftthätigkeit gedacht werden [264]). So gelangen wir denn zu der Vorausſetzung einer gleich ewigen Dreiheit, des Bewegten und nicht Bewegenden (des Stoffes), des zugleich Bewegten und Bewegenden (der Natur) und des nicht bewegt Bewegenden (der Gottheit) [265]). In einer verlorenen Schrift vom Guten hatte Ar., ſei es in eigenem Namen oder im Sinne des Plato, geltend gemacht, daß da in der Welt der Dinge eine Stufenreihe der Vollkommenheiten ſich fände, als Abſchluß der Reihe ein Beſtes (ſchlechthin Vollkommnes) vorausgeſetzt werden müſſe und daß das die Gottheit ſei [266]). Anderswo hatte er den Glauben an die Gottheit auf das über den Bereich der denkenden Vermittelung hinausgehende höhere Ahnungsvermögen und auf die Schönheit und Ordnung im Weltall zurückgeführt [267]).

262) ib. c. 5. 256, 15. vgl. 257, 6.

263) Phys. VII, 1. vgl. VIII, 4. 255, 12. c. 5. 257, 27. Metaph. IX, 1. 1046, 28.

264) Phys. VIII, 5. 256, b, 23 .. *εὔλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν, καὶ τὸ τρίτον εἶναι ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν.* vgl. Metaph. XII, 6. ib. 1072, 19 *δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν (τῆς κινήσεως) τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια.* vgl. c. 7. 1072, 25.

265) Phys. VIII, 5. 256, b, 20. Metaph. XII, 7. 1072, 24. ib. Bonitz. de An. III, 10. 433, b, 13.

266) Simpl. de Caelo Schol. 487, 6.

267) Sext. adv. Matth. IX, 20. Cic. de Nat. D. II, 37. vgl. II, 49.

3. Wie aber wirkt Gott auf die Welt ein? lediglich als ewiger Beweger, der eben nur was im Stoff und der Form, dem Vermögen und der Kraftthätigkeit, von Ewigkeit zu Ewigkeit angelegt iſt, in den Schwung der Bewegung ſetzt und in ihm erhält? Da hätte Ariſtoteles' Gott nicht einmal ſo viel zu bedeuten als der Geiſt des Anaxagoras. Doch ſehen wir weiter, wie der unbedingte Beweger näher beſtimmt wird. Wenn die Bewegung ewig iſt, ſo auch ohne alle Unterbrechung, ſtetig und eine einige, mithin auch der letzte unbedingte Beweger ein einiger, und auch darum ſelber unbewegt, da Bewegung ein Anderswerden, mithin Unterbrechung der Stetigkeit vorausſetzt [268]). Als ewig iſt er, jede Möglichkeit des Andersſeins ausſchließend, ſchlechthin nothwendig, jedoch durch ſich ſelber nothwendig, und ſtofflos, d. h. unkörperlich, da alles Stoffartige der Bewegung und dem Wechſel unterworfen iſt, und da ferner alles Stoffartige eine Größe hat, mithin begrenzt und von begrenzter Kraft iſt [269]). So aber vermögen wir ihn nur als reine Kraftthätigkeit zu faſſen, die wie Alles was außerhalb des Weltalls iſt, weder dem Raume, noch der Zeit, noch dem Wechſel unterworfen ſein kann, und das erſte (unbedingte) wahre Was iſt [270]). Solche reine Kraftthätigkeit vermögen wir nur als die des Denkens zu faſſen, und zwar eines kontinuirlichen, nicht irgendwie durch bloßes Vermögen gehemmten, müheloſen, ſtets gleich vollkommenen, durch Nichts außer ihm bedingten, mit dem Gedachten zuſammenfallenden (es ſchaffenden) Denkens, oder eines Denkens des Denkens [271]). Die Befriedigung, welche uns in wenigen glücklichen Momenten durch reines Denken zu Theil wird, iſt die

---

268) Phys. VIII, 6. 259, 13.

269) Phys. VIII, 6. 259, b, 18. Metaph. XII, 6. 1071, b, 20. c. 7 extr. u. a. St. — Phys. VIII, 10. 266, 10. Metaph. XII, 7 extr.

270) Metaph. XII, 6. 1071, b, 16. c. 7. 1072, b, 7. c. 8. 1074, 31. c. 9. 1074, b, 28. IX, 8. 1050, b, 1. vgl. de Caelo I, 9. 279, 16.

271) Metaph. XII, 9 pr. u. 1074, b, 25. 33 *αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.* c. 7. 1072, b, 18. de Anima III, 6. 430, b, 24. c. 4 extr.

Gott einwohnende ewige, ununterbrochene Seligkeit. Mögen wir daher Gott immerhin das ewige, vollkommenſte lebende Weſen nennen, deſſen Kraftthätigkeit Unſterblichkeit, d. h. ewiges Leben iſt und ewige einfache Freudigkeit[272]). Um den Begriff des unbedingten Denkens oder Schauens (θεωρία) rein zu erhalten, ſchließen wir alles aus ſich Herauswirken, ſei es im Handeln oder im künſtleriſchen Bilden von ihm aus[273]). Als Weltbildner alſo konnte Ariſtoteles die Gottheit ſich nicht denken, wie entſchieden er ſie auch als ſelbſtbewußten Geiſt faßt, und wir müſſen zugeben daß Stellen in denen ihr eigenthümliche Handlungen (οἰκεῖαι πράξεις), oder ihr, zugleich mit der Natur, zweckmäßiges Wirken beigelegt wird, nicht buchſtäblich zu faſſen ſind[274]). Aber folgt daraus daß die göttlichen Gedanken ſchlechthin wirkungslos und bloßer innerer Genuß der eignen Vollkommenheit bleiben ſollen? Ausgeſchloſſen wird durch jene Worte nur ein unmittelbares Ausſichherauswirken. Gott bewege die Welt, heißt es auch ferner, ſofern was Er denkt das ſchlechthin Begehrungswerthe, Gute und Schöne, und der urſprüngliche Gegenſtand des Wollens das wirklich Schöne ſei; oder die Zweckurſache bewege wie das Geliebte, und das von ihr Bewegte bewege das Uebrige[275]); Gott alſo ſei als unbedingter Endzweck der Welt das erſte Bewegende, und als ſolches ſoll er die Kreisbewegung der Welt hervorrufen; als Endzweck der Welt dadurch wirken, daß das Bewegte nach dem Bewegenden Verlangen trage und

272) Metaph. XII, 7. 1072, b, 14. διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν. οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνό ἐστιν. vgl. I. 25. de Caelo II, 13. 286, 9 θεοῦ δ' ἐνέργεια ἀθανασία· τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ ἀΐδιος. — Eth. VII, 15. 1154, b, 26 διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν.

273) Eth. X, 7. c. 8. 1178, b. 8. vgl. Polit. VII, 3 extr. de Caelo II, 12. 292, 22. de Gener. et Corr. I, 6, 323, 12.

274) Polit. VII, 3. 1325, b, 28. de Caelo I, 4 extr. u. ſ. w.

275) Metaph. XII, 7. 1072, 26 κινεῖ δὲ ὧδε. τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα. κτλ. b, 13 ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. vgl. c. 10. Phys. VIII, 6 extr. c. 8 it.

von ihm berührt werde, ohne ſelber denſelben berühren zu können [276]), — ein Ausdruck der nur ein inneres, nicht räumliches Zuſammenſein bezeichnen kann. Gott endlich, ſoll die Welt von ihrem Umkreiſe in Bewegung ſetzen [277]), wahrſcheinlich ſofern dieſer ſich ſchneller bewege als das Mittlere, und das Bewegende dem aufs ſchnellſte Bewegten am nächſten ſtehn müſſe, — eine Annahme, die ſpäter ſo mißverſtanden ward, als ſolle Gott der Umkreis der Welt ſein [278]).

Nun heißt es in e. St., wenn der göttliche Geiſt nichts denke, ſo wäre ſein Denken ſo werthlos wie das eines Schlafenden [279]). Dies Nichts ſo zu faſſen, als fehlte ſeinem Denken alle Beſtimmtheit, kann ich mich nicht entſchließen; es wäre in der That eine ſehr überflüſſige Bemerkung daß ein Denken ohne allen beſtimmten Inhalt werthlos ſei. Und wie ſoll Gott, ſofern er das ſchlechthin Begehrungswerthe, Gute und Schöne denkt ([274]), die Dinge durch das ihnen eingepflanzte Verlangen zum Guten bewegen, wenn ſie nicht ſchon irgendwie mit ihm in Beziehung ſtehn? Wie konnte ferner Ariſtoteles annehmen, das Gute und Beſte finde ſich theils in dem an ſich Guten (dem göttlichen Denken), theils in der Weltordnung, gleichwie das Treffliche des Heeres auf dem Feldherrn und der Ordnung beruhe [280])? Ich muß daher nach wie vor dafür halten, daß die göttlichen Gedanken irgendwie in die Welt der Dinge eingehn ſollten und meine daß Ar. auf ſie die urſprünglichen erſten Weſenheiten zurückführen wollte. Eine Hinweiſung auf die Annahme der urſprünglichen Weſenheit der Dinge in der Gottheit, d. h. in den göttlichen Gedanken, möchte ſich vielleicht in den Worten finden: das Erſte ſei nicht der Saame, ſondern das Voll-

276) Gener. et Corr. I, 6. 323, 20. Phys. VIII, 10. 266, b, 29.

277) Phys. VIII, 10. 267, b, 6. de Caelo I, 9. 279, 23.

278) Sext. Matth. X, 33. Hypot. III, 218 *τὸ πέρας τοῦ οὐρανοῦ.*

279) Metaph. XII, 9 . . *εἴτε γὰρ μηθὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν; ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων. . .διὰ γὰρ τὸ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει.*

280) ib. XII, 10.

endete, wie ja auch der Menſch früher ſei als der Saame [281]). Sagt man, die Formen oder richtiger die Energien der Dinge, könnten nicht Gedanken Gottes ſein, da ſie als Weſenheiten weder an noch in einem Andren ſein dürften, ſo läßt man außer Acht, daß ſie im göttlichen Denken noch nicht Weſenheiten ſein würden, ſondern nur der Grund derſelben, ſofern der Begriff der Weſenheit immer ſchon Beziehung auf Eigenſchaften vorausſetzt, die erſt in der Welt der Erſcheinungen hinzukommen kann. Ebenſo wenn man der vorausgeſetzten Selbſtentwickelung der göttlichen Gedanken vorwirft, es müſſe dann Veränderung im göttlichen Denken ſtattfinden, die doch Ariſtoteles davon ausſchließe. Allerdings ſchließt er ſie aus, ſofern ſie Uebergang von einem Gegenſatz zu einem andren, vom Vollkommnen zum Unvollkommnen oder umgekehrt vorausſetze, ein Uebergang der, wie Ar. ausdrücklich bemerkt, auf das ſchöpferiſche göttliche Denken ebenſowenig wie Bewegung ſich übertragen läßt; vielmehr ſoll den göttlichen Gedanken kraft der Einfachheit und der reinen Kraftthätigkeit derſelben, Freiheit von allem bloßen Vermögen eignen [282]). Hier einen Endpunkt des Erkennens erreicht zu haben, war Ariſtoteles ſich ſehr wohl bewußt und ſucht nur durch Erinnerung an das unſer menſchliches Denken abſchließende, unmittelbare Ergreifen der den Weſenheiten zu Grunde liegenden einfachen Beſtimmungen (ὅροι) ihm ſich einigermaßen anzunähern. Ebenſo wird er ſchwerlich verſucht haben zu erklären, wie die einfachen göttlichen Gedanken in die Welt der Veränderungen übergeführt würden, wenn er auch vielleicht meinte den Weg zu einer Erklärung durch die Annahme angebahnt zu haben, Gott ſei zugleich

---

281) ib. c. 7. 1073, 1 *καὶ τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστίν, ἀλλὰ τὸ τέλειον κτλ.* — gegen die Annahme einer allmählig fortſchreitenden Entwickelung zugleich der Welt und der Gottheit.

282) ib. c. 9. 1074, b, 27 *εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον.* 1075, 5 *ἔτι δὴ λείπεται ἀπορία, εἰ σύνθετον τὸ νοούμενον· μεταβάλλοι γὰρ ἂν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου· ἢ ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην.* c. 7. 1072, b, 4 *εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν.*

der ſchöpferiſch denkende Geiſt und der unbewegte Beweger, d. h. Urgrund aller Bewegung. Hat doch auch Leibnitz nicht zu erklären vermocht, wie ſeine göttliche Urmonade Quell und Grund der Welt der bedingten Monaden ſein ſolle.

4. Kommen wir zum Schluß auf einen andren bereits berührten dunklen Punkt in der Metaphyſik zurück. Wie iſt das Verhältniß der allgemeinen Principien, ſei es der logiſchen Grundſätze oder der Naturgeſetze, zu den einfachen Einzelweſenheiten, Energien, dem realen Grunde der Erſcheinungen, zu faſſen? Daß die Unbedingtheit jener wie dieſer zuletzt im unmittelbaren Denken ſich bewähren ſoll, kann keinem Zweifel unterworfen ſein; aber ebenſo gewiß daß Ar. die allgemeinen Principien nicht auf das Anſichſein der Einzelweſenheiten zurückführen konnte. Wenn er den letzten Grund von letzteren in ihnen zu Grunde liegenden göttlichen Gedanken ſuchte, ſo mochte er ſie wohl als Ergebniſſe der Kontinuität und der vollkommnen Harmonie des göttlichen Denkens betrachten. Jedoch war der nüchterne Geiſt des Ariſtoteles ſchwerlich geſonnen die in ſeiner erſten Philoſophie ſich findenden Keime zu myſtiſcher Spekulation weiter zu entwickeln.

V.

Die ariſtoteliſche Phyſik.

A.

Die allgemeine Naturlehre.

a. Von ihren Formalprincipien.

4. Alles natürliche Daſein trägt das Princip der Bewegung und Ruhe urſprünglich und an ſich in ſich, iſt körperlich oder den Körpern anhaftend [283]). Die Naturwiſſenſchaft hat daher von den Formen am Stoffe und von der Seele nur in ihrer Verbindung mit dem

283) Phys. II, 1 pr. de Caelo I, 1. III, 1. 298, b, 1. Metaph. VI, 1. 1025, b, 26.

Leibe zu handeln [284]). Das natürliche Daſein unterſcheidet ſich daher einerſeits von allen Kunſterzeugniſſen, andrerſeits von dem mathematiſchen Sein, ſofern dieſes in ſeiner Sonderung von Stoff und Bewegung aufgefaßt wird, jenes den Grund der Bewegung nicht in ſich ſelber hat [285]).

2. Iſt nun die wahre Weſenheit und Natur der Dinge ihr Stoff oder ihre Form? Das Ineinander von beiden mehr als der Stoff; und blos dieſes pflanzt ſich fort; oder, nur durch die Form wird das Ding zu dem was es iſt, erreicht in ihr ſeinen Zweck [286]). Daher die Naturwiſſenſchaft zunächſt und vorzüglich auf die bewegende [287]) und formgebende Urſächlichkeit ihr Augenmerk zu richten hat. Zwar darf auch ſie in ihrer Betrachtung die Vierheit der Urſächlichkeiten nicht außer Acht laſſen, die von Ariſtoteles in ſeiner allgemeinen Phyſik am ausführlichſten erörtert werden, jedoch hat ſie mehr noch die Zweckurſächlichkeit und die wirkende Urſächlichkeit zu unterſcheiden, deren erſtere von unbedingter, letztere als Miturſächlichkeit von bedingter Nothwendigkeit iſt. Beide Arten der Nothwendigkeit kommen darin überein, daß ſie im Unterſchiede von der durch Gewalt hervorgerufenen Nothwendigkeit, auf innerem Naturtriebe (ὁρμή) beruhen, — nur erſtere auf dem der Weſenheit oder des Begriffes, letztere auf dem des Stoffes und der Bewegung, deren jene zu ihrer Verwirklichung bedürfen und die ſie immer ſchon in einem im voraus vorbereiteten Zuſtande vorfinden, welcher der Verwirklichung des jedesmaligen Zweckes mehr oder weniger angemeſſen iſt [288]). Als das unbedingt oder an ſich Nothwendige

---

284) de Anima I, 1. 403, b, 7. de part. An. I, 1. 641, 21. 32. Metaph. VI, 1. 1026, 5.

285) Phys. II, 2 pr. u. p. 193, b, 31. 194, 10 u. a. St.

286) Phys. II, 1. c. 2. 194, 12. vgl. Metaph. V, 4. de part. An. I, 1. 640, b, 28 Meteor. IV, 2. 379, b, 25 u. ſ. w.

287) Phys. II, 1. 192, b, 20. 193, b, 8. 194, 14. Metaph. VI, 1. 1025, b, 19. — de Part. An. (286).

288) Metaph. XII, 7. 1072, b, 11 τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς· τὸ μὲν βίᾳ ὅτι παρὰ τὴν ὁρμήν, τὸ δὲ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ, τὸ δὲ μὴ

wird das nur unmittelbar vom Geiſte erreichbare Einfache, jedoch nicht blos der Weſenheiten ſondern auch der urſprünglichen Beſtimmtheiten, ſei es der Principien und Geſetze oder ſelbſt der weſenhaften Eigenſchaften, bezeichnet [289]). So führt denn Ariſtoteles auch hier, was Plato in der Sonderung von freier Urſächlichkeit der Ideen und nothwendiger Miturſächlichkeit begonnen hat, weiter durch. Zufall und Ohngefär (τύχη und αὐτόματον) iſt ein Verfehlen des Zweckes, findet ſich daher nur im Gebiete des Bezweckten [290]).

ἐνδέχομενον ἄλλως ἄλλ' ἁπλῶς. vgl. de part. Anim. I, 1. 642, 1. Anal. post. II, 11. 94, b, 36 ἡ μὲν γὰρ ἕνεκά του ποιεῖ φύσις, ἡ δ' ἐξ ἀνάγκης. ἡ δ' ἀνάγκη διττή, ἡ μὲν γὰρ κατὰ φύσιν καὶ τὴν ὁρμήν, ἡ δὲ βίᾳ ἡ παρὰ τὴν ὁρμήν. vgl. Phys. VIII, 4. 254, b, 13. Metaph. V, 5 ἀναγκαῖον λέγεται οὗ ἄνευ οὐκ ἐνδέχεται ζῆν ὡς συναίτιον. Phys. II, 9 τὸ δ' ἐξ ἀνάγκης πότερον ἐξ ὑποθέσεως ὑπάρχει ἢ καὶ ἁπλῶς; — Phys. II, 9. 200, 30 φανερὸν δὴ ὅτι τὸ ἀναγκαῖον ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ ὡς ὕλη λεγόμενον καὶ αἱ κινήσεις αἱ ταύτης. vgl. p. 200, 5. de part. Anim. I, 1. 639, b, 12 ἡ οὗ ἕνεκα (αἰτία) καὶ ἡ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως.

289) Metaph. V, 5 s. f. τῶν μὲν δὴ ἕτερον αἴτιον τοῦ ἀναγκαῖα εἶναι, τῶν δὲ οὐθέν, ἀλλὰ διὰ ταῦτα ἕτερά ἐστιν ἐξ ἀνάγκης. ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστιν. κτλ. vgl. Phys. II, 7 pr. VIII, 2. 252, 17 ἢ γὰρ ἁπλῶς ἔχει τὸ φύσει . . . οἷον τὸ πῦρ. Ebenſo das εὐθύ. Ib. II, 9. 200, 17. b, 7 ἔστι γὰρ καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἕνια μόρια ὡς ὕλη τοῦ λόγου. VIII, 1. 252, b, 4 τῶν μέντοι ἀρχῶν οὐκ ἔστιν ἕτερον αἴτιον ἀϊδίων οὐσῶν. Anal. post. I, 4. 73, b, 16 τὰ ἄρα λεγόμενα ἐπὶ τῶν ἁπλῶς ἐπιστητῶν . . . δι' αὐτά τέ ἐστι καὶ ἐξ ἀνάγκης. Eth. VI, 3 . . . τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἁπλῶς ἀΐδια πάντα. de part. Anim. I, 1. 639, b, 23 ὑπάρχει δὲ τὸ μὲν ἁπλῶς (ἀναγκαῖον) τοῖς ἀϊδίοις, τὸ δ' ἐξ ὑποθέσεως καὶ τοῖς ἐν γενέσει πᾶσιν. καὶ, denn auch der Schlußſatz wird nur in Beziehung auf ſeine Prämiſſen als nothwendig bezeichnet. Anal. pr. I, 10. 30, b, 32. vgl. m. Handb. II, 2. 708 ff.

290) Phys. II, 4. 5. 6. 197, b, 18 ὥστε φανερὸν ὅτι ἐν τοῖς ἁπλῶς ἕνεκά του γινομένοις, ὅταν μὴ τοῦ συμβαίνοντος ἕνεκα γένηται οὗ ἔξω τὸ αἴτιον, τότε ἀπὸ ταὐτομάτου λέγομεν· ἀπὸ τύχης δὲ τούτων ὅσα ἀπὸ ταὐτομάτου γίνεται τῶν προαιρετῶν τοῖς ἔχουσι προαίρεσιν.

1. Die Unterſuchungen über die allgemeinen Principien der Natur (*Φυσικὴ Ἀκρόασις*) gehn der Durchforſchung ihrer verſchiedenen Gebiete voran und umfaſſen außer den ſo eben berührten die Form betreffenden Betrachtungen, Erörterung der Realprincipien der Natur. Die beſondern Naturwiſſenſchaften zerfallen dann in die Lehren vom unvergänglich und vergänglich, unveränderlich und veränderlich Beweglichen, in Kosmologie und Phyſik im engeren Sinn, und letztere in die Naturlehren des Unorganiſchen und Organiſchen; die des Unorganiſchen in die Unterſuchungen über das Werden und Vergehn und über die meteoriſchen Erſcheinungen (vgl. unten).

b. Von den Realprincipien der Natur.

1. Aller Wechſel ſetzt Uebergang von einem Gliede eines Gegenſatzes in das andre oder in ein Mittleres voraus, wie auch die ältere Phyſik anerkannt hat[291]). Jedoch bewirken die Glieder des Gegenſatzes nicht einander; ſie erzeugen nicht einander ſondern ein Drittes, und ſind ſelber nicht Weſenheiten, ſetzen vielmehr einen erſten unvergänglichen Träger voraus, den wir, abſehend von allen beſonderen Beſtimmungen deſſelben, als Urſtoff bezeichnen und der das dem Vermögen nach iſt was die Form der Wirklichkeit nach. Der Stoff muß Allem vorausgeſetzt werden was dem Werden und der Veränderung unterliegt[292]). Plato faßte ihn als Zweiheit, die ältere Phyſik richtiger als Einheit, dagegen das gegenſätzlich Wirkende als Zweiheit. Und in der That geht daſſelbe in einer urſprünglichen Zweiheit auf, ſofern die zu Grunde liegende Weſenheit eine Gattung des Seienden iſt[293]).

---

291) Phys. I, 5. 6. vgl. III, 5. 205, 6.

292) Ib. I, 9. 192, 31 *τὸ πρῶτον ὑποκείμενον.* de Gener. et Corr. I. 4 extr. *ἔστι δὲ ὕλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν, τρόπον δέ τινα καὶ τὸ ταῖς ἄλλαις μεταβολαῖς.* Metaph. VII, 7. 1032, 20 *δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ ὕλη.* vgl. VIII, 5. 1044, b, 28.

293) Phys. I, 6. 189, b, 23 *ἡ γὰρ οὐσία ἕν τι γένος ἐστὶ τοῦ*

Dieſe zu Grunde liegende Weſenheit ſpaltet ſich nämlich wiederum in den bleibenden Träger und den nicht bleibenden Mangel, an deſſen Stelle die Form tritt. Als oberſten Gegenſatz bezeichnen wir daher den der Form und Beraubung[294]); letztere, dem Urſtoffe anhaftend, iſt das Nichtſeiende, an deſſen Stelle das Sein der Form tritt; das Nichtſeiende kann nicht der Urſtoff ſelber ſein[295]). Durch dieſe Unterſcheidung der Beraubung vom Urſtoff begreift ſich auch, wie er als ſolcher, als Vermögen gefaßt, die Form anſtrebe, wie er ſelber unvergänglich ſei, indem nur die Beraubung an ihm vergeht, und wie das Uebel und das Böſe auf ihn, d. h. auf die ihm anhaftende Beraubung, ſofern ſie ſich befeſtigen könne, ſich zurückführen laſſe[296]). Den Urſtoff bezeichnet Ariſtoteles, gleichwie Plato, als das Unendliche, d. h. Beſtimmungsloſe, nicht räumlich Unendliche; als das Unerkennbare, nimmer für ſich Seiende oder Geweſene, nur nach Analogie zu erſchließende[297]), aber nicht als das Nichtſeiende, welches vielmehr auf die ihm nur anhaftende

---

ὄντος ... ἀεὶ γὰρ ἐν ἑνὶ γένει μία ἐναντίωσίς ἐστι, πᾶσαι τε αἱ ἐναντιώσεις ἀνάγεσθαι δοκοῦσιν εἰς μίαν.

294) ib. c. 7, 190, b, 10 *ὥστε δῆλον . : ὅτι τὸ γινόμενον ἅπαν ἀεὶ σύνθετόν ἐστι, καὶ ἔστι μέν τι γινόμενον, ἔστι δέ τι ὃ τοῦτο γίνεται, καὶ τοῦτο διττόν· ἢ γὰρ τὸ ὑποκείμενον ἢ τὸ ἀντικείμενον.* vgl. l. 23. — a, 18 *τὸ μὲν μὴ ἀντικείμενον ὑπομένει .. τὸ μουσικὸν δὲ καὶ τὸ ἄμουσον οὐχ ὑπομένει.*

295) ib. c. 8. 191, b, 13 *ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοί φαμεν γίγνεσθαι μὲν οὐδὲν ἁπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, ὅμως μέντοι γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηκός· ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως, ὃ ἐστι καθ' αὑτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεταί τι.* vgl. c. 9. 192, 2.

296) Ib. c. 9. 192, 13 sqq.

297) Ib. c. 7. 191, 7 *ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν.* c. 9. 192, 13 *ἡ μὲν γὰρ ὑπομένουσα συνηθία τῇ μορφῇ τῶν γινομένων ἐστίν.* III, 6. 207, 25 *ἄγνωστον ἢ ἄπειρον· εἶδος γὰρ οὐκ ἔχει ἡ ὕλη.* vgl. Metaph. VII, 3. 1029, 20. IV, 4. 1007, 28 *τὸ γὰρ δυνάμει καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν.* de Caelo III, 8. 306, b, 17 *ἀειδὲς καὶ ἄμορφον.* de Gener. et Corr. II, 1. 329, 25 *οὐ χωριστὴ ἀλλ' ἀεὶ μετ' ἐναντιώσεως.* vgl. I, 5. 320, b, 16.

Beraubung übertragen wird. So glaubte er der Verwirklichung der Formen im Stoffe eine diesem eignende Sehnsucht zur Form voraussetzen zu können.

Auf den Urstoff führt Aristoteles auch einerseits den Zufall, andrerseits die hypothetische Nothwendigkeit als Mitursächlichkeit (297) zurück, in letzterer Beziehung einverstanden mit Plato; nur wußte er diese hypothetisch nothwendige Mitursächlichkeit, im Unterschiede von der unbedingten oder Zweckursächlichkeit bestimmter zu fassen. Vom Gegensatz von Vermögen und Kraftthätigkeit zu handeln lehnt Aristoteles in der Physik ausdrücklich ab (298), und doch kann es nicht zweifelhaft sein, daß der Stoff ihm das ursprüngliche Vermögen war, als nothwendige Voraussetzung der endlichen und veränderlichen Welt. An sich ohne alle Bestimmtheit (ein *ἀόριστον*), daher als solches weder je wirklich gewesen noch sein werdend, ist das reine Vermögen der ewige Grund alles Ineinander von Vermögen und Kraftthätigkeit und verwirklicht sich in einer Mannichfaltigkeit von Stufen, die in dem Grade höher stehn, in welchem es von der Kraftthätigkeit Bestimmtheiten erhalten hat und diese Bestimmtheiten den Zwecken immer neuer Kraftthätigkeiten zu willigem und vorbereiteten Werkzeugen dienen. So hat Ar. den entsprechenderen Ausdruck für jenes Wesen oder Unwesen gefunden, den Plato vergeblich gesucht hatte, und die Lehre von der Ewigkeit der Welt überhob ihn der vergeblichen Mühe es doch wiederum als ein irgendwie für sich bestehendes denkbar machen zu wollen, ohne daß es ihm zum undenkbaren Nichtseienden geworden wäre. Und doch sollte es im Vergleich mit dem wahrhaft Seienden der Kraftthätigkeiten am Nichtseienden Theil haben, und nichtseiend ist in der That an ihm das Unvermögen die Formen, welche die Kraftthätigkeit ihm eingesenkt hatte, dauernd festzuhalten. Daher denn an dem

---

298) Phys. I, 8. 191, b, 27 *εἰς μὲν δὴ τρόπος οὗτος, ἄλλος δ' ὅτι ἐνδέχεται ταὐτὰ λέγειν κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν· τοῦτο δ' ἐν ἄλλοις διώρισται δι' ἀκριβείας μᾶλλον.* — woraus jedoch nicht zu schließen ist daß das Buch IX der Metaphysik bereits ausgearbeitet vorgelegen habe.

Vermögen Form und Beraubung, als oberſter der Gegenſätze, geſondert wird. Das Vergängliche an ihm, d. h. das Nichtfeſthaltenkönnen der Formen, iſt ihm das Nichtſeiende am Stoffe und darauf glaubte er um ſo eher die Unvollkommenheiten im weltlichen Sein (*τὸ κακοποιόν*) zurückführen zu können, da er glaubte, Beraubungen vermöchten als zweckwidrige Unformen im Stoffe ſich feſtzuſetzen[299]). Hielt er nun das Poſitive des Stoffes für das bereits von Kraftthätigkeiten Beſeelte, ſo konnte er ihm ganz wohl Verlangen oder Sehnſucht zu der Form beilegen (vgl. S. 484).

2. Sofern die Bewegung immer nur an oder in den Dingen wirkt[300]), kann ſie keine für ſich beſtehende Weſenheit ſein; auch weder mit dem Stoffe noch mit der Form zuſammenfallen; vielmehr ergibt ſie ſich als ein drittes von beiden verſchiedenes Prineip[301]). Sie iſt vielmehr das Mittel der Verwirklichung des im Vermögen ſchon Enthaltenen[302]) und unterſcheidet ſich von der in der Form ſich wirkſam erweiſenden Kraftthätigkeit, ſofern ſie ihren Zweck nicht in ſich ſelber hat und mit der Erreichung des ihr jedesmahl vorgezeichneten Zweckes erliſcht, ſo daß die Wollungen und Seelenthätigkeiten in der Bewegung nicht aufgehn, wenn auch ihrer Hülfe zur Erreichung des Beabſichtigten bedürftig[303]). Wenn das dem

299) ſ. Trendelenburg a. a. O. S. 104 ff. und m. Handbuch II, 2, 717 f.

300) Phys. III, 1. 200, b, 32 *οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα.* vgl. Metaph. VI, 1. 1026, 2.

301) de Gener. et Corr. II, 9 pr. vgl. 335, b, 5. 1. 18 *εἰ μὲν γάρ ἐστιν αἴτια τὰ εἴδη, διὰ τί οὐκ ἀεὶ γεννᾷ συνεχῶς;* 1. 29 *τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι.* vgl. S. 479 f.

302) Phys. III, 1. 201, 9 *διῃρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ τοῦ δὲ δυνάμει, ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἥ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν.* 1. 27 *ἡ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν ἐντελεχείᾳ ὂν ἐνεργῇ ἢ αὐτὸ ἢ ἄλλο (οὐχ ἥ αὐτὸ ἀλλ' ἥ κινητόν,* Aspas. u. A.), *ἥ κινητόν κίνησίς ἐστιν.* vgl. b, 5. VIII, 1. 251, 9. Metaph. XII, 2. 1069, b, 15.

303) Phys. III, 2. 201, b, 31 *ἤτε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ* (233). p. 202, 9 *εἶδος δὲ ἀεὶ οἴσεταί τε τὸ κινοῦν ἤτοι τόδε ἢ τοιόνδε ἢ τοσόνδε, ὃ ἔστιν ἀρχὴ καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως, ὅταν κινῇ.* vgl. VIII, 5. 257, b, 8. de Anima II, 5. 417, 16. III, 7. 431, 6 (253).

Vermögen nach Seiende, ſofern es beweglich iſt, ſich wirkſam erweiſt, z. B. das dem Vermögen nach Warme oder Geſunde von der Wirklichkeit (Entelechie) des Kalten oder Kranken zum Warmen und Geſunden übergeht, ſo geſchieht das durch Bewegung. Wirken und Leiden, Bewegen und Bewegtwerden treffen zuſammen [304]). Auf richtiger, wenngleich nicht weit genug verfolgter Spur waren ſchon die früheren Beſtimmungen der Bewegung, als eines Andersſeins, einer Ungleichheit oder ſogar eines Nichtſeins. Vor Allem iſt feſtzuhalten daß die Bewegung als ihren jedesmahligen Grund die Form- oder Weſensbeſtimmung vorausſetzt, die ſie verwirklichen ſoll [305]), und andrerſeits vom Stoffe abgelöſt und als ein eigenthümliches Princip anerkannt wird, zur Anbahnung von Unterſuchungen, die der neueren Zeit vorbehalten waren.

3. Vom Unendlichen hat die Phyſik zu handeln, ſofern der Größe, Bewegung und Zeit Endlichkeit oder Unendlichkeit zukommen muß. Die Unendlichkeit aber iſt nicht Weſenheit an ſich, welcher als dem Einfachen weder Endlichkeit noch Unendlichkeit beigelegt werden kann [306]). Ebenſowenig kann ſie als ins Unendliche ausgedehnter Körper beſtehn [307]), jedoch die Unendlichkeit der Theilbar-

---

Metaph. IX, 6. 1048, b, 18. vgl. c. 7. 1049, 5. — Phys. VII, 3. de Gener. et Corr. I, 8. 324, b, 13 *ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. τὸ δ' οὗ ἕνεκα, οὐ ποιητικόν ... εἰ μὴ κατὰ μεταφοράν.* Endem. b. Simpl. Schol. 348, 15 *ἀρχὴ γὰρ δοκεῖ κινήσεως εἶναι καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ οὗ ἕνεκα.*

304) Metaph. l. l. (302 u. 305) u. IX, 7. 1049, 5. Die Sphäre der Bewegung fällt daher mit der der Veränderungen zuſammen. Phys. VII, 3. 246, 10. b, 3. 247, b, 1. 248, 6. vgl. m. Handb. III, 1. 80, 187 ff.

305) Metaph. IX, 5. 1048, 5. Phys. III, 1. 201, 27 sqq. c. 3. — III, 2.

306) Ueber die Wichtigkeit der Unterſuchung und über die vorangegangenen Faſſungen des Begriffs de Caelo I, 5. de Phys. III, 4. — c. 5 *. . εἰ γὰρ . . οὐσία αὐτό ἐστι τὸ ἄπειρον . . ἀδιαίρετον ἔσται . . εἰ δὲ ἀδιαίρετον, οὐκ ἄπειρον.* vgl. Metaph. XI, 10.

307) Auf die Phys. III, 5. de Caelo I, 5. 6. 7 ausführlich entwickelte Beweisführung können wir hier nicht eingehn; vgl. m. Handbuch II, 2. 792 ff.

keit und der Zahl nicht geläugnet werden. Sie muß daher gewiſſermaßen ſein und auch nicht ſein, d. h. dem Vermögen nach ſein, der Wirklichkeit nach nicht ſein, ihr Sein in der Beraubung beſtehn und keine Kraftthätigkeit ihr entſprechen [308]). So wenig es einen unendlich kleinen Theil gibt, ebenſowenig eine unendlich große Zahl; ſo wie dort die Theilung keine Grenze hat, ſo hier die Zunahme nicht. Zur Begründung der Unerſchöpflichkeit des Werdens bedarf es der Annahme eines verwirklichten Unendlichen nicht, da ins Unendliche hin Vergehn des Einen Entſtehn des Andren iſt und umgekehrt [309]). Eine anderweitige Beſtreitung des Begriffes eines wirklichen Unendlichen beruht auf der Vorausſetzung daß die Erde im Mittelpunkt der Welt ſich finden müſſe, — eine Vorausſetzung die Giordano Bruno leicht widerlegen konnte [310]).

4. Daß der Raum wirklich ſei, zeigt der Wechſel des Räumlichen im bleibenden Raume und die von ihm abhängige Beſtimmtheit der Bewegungen der einfachen Körper [311]). Er kann aber in ſeiner Sonderung von dem in ihm Enthaltenen weder ein Körper, noch der Stoff, noch die Form oder die Begrenzung, noch auch die Entfernung zwiſchen den Grenzen des Körpers ſein; letzteres nicht weil der Zwiſchenraum mit den Körpern wechſelt, und ſollte er ein

308) Phys III, 6. 206, 13 .. *διατητοῦ δεῖ, καὶ δῆλον ὅτι πῶς μὲν ἔστι πῶς δ' οὔ.* l. 18 *λείπεται οὖν δυνάμει εἶναι τὸ ἄπειρον.* l. 27 *ὅλως μὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ τὸ ἄπειρον, τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι καὶ τὸ λαμβανόμενον μὲν ἀεὶ εἶναι πεπερασμένον, ἀλλ' ἀεί γε ἕτερον.* b, 25 .. *φανερὸν ὅτι οὐδὲ δυνάμει ἂν εἴη κατὰ πρόσθεσιν, ἀλλ' ἢ ὥσπερ εἴρηται ἀντεστραμμένως τῇ διαιρέσει* (wie das platoniſche *μέγα καὶ μικρόν*, wenn richtig verſtanden). p. 207, 1 *οὐ γὰρ οὗ μηδὲν ἔξω, ἀλλ' οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστί, τοῦτο ἄπειρόν ἐστιν.* c. 7. 207, b, 35 *φανερὸν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρόν ἐστιν αἴτιον, καὶ ὅτι τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ στέρησις.* l. 14 *οὐδὲ μένει ἡ ἀπειρία ἀλλὰ γίνεται.*

309) ib. c. 7. 8.

310) de Caelo I, 5. vgl. m. Handb. II, 2. 805 ff.

311) Phys. IV, 1. 208, b, 1 *ὅτι μὲν οὖν ἔστιν ὁ τόπος, δοκεῖ δῆλον εἶναι ἐκ τῆς ἀντιμεταστάσεως.* l. 10 .. *ἀλλ' ὅτι καὶ ἔχει τινὰ δύναμιν· φέρεται γὰρ ἕκαστον εἰς τὸν αὑτοῦ τόπον μὴ κωλυόμενον.*

Beharrendes ſein, an die Stelle ein und deſſelben Raumes eine unendliche Vielheit deſſelben treten würde, oder auch leerer Raum, deſſen Undenkbarkbarkeit demnächſt nachgewieſen werden ſoll. Und doch würde er nicht ſein, wenn ins Unendliche hin wiederum ein Raum des Raumes vorausgeſetzt werden müßte. Er muß Dasjenige umſchließen deſſen Raum er iſt, weder kleiner noch größer als dieſes und doch von ihm abtrennbar ſein, auch ein ihm eigenthümliches Oben und Unten haben [312]). So faßt ihn denn Ariſtoteles in der ſchon vorher angedeuteten Weiſe als die Grenze des umſchließenden Körpers, die in ihrem Mittelpunkte ruhe und im Umkreiſe in einer der Ruhe ſich annähernden Gleichheit beharre [313]). Auf die Weiſe ſoll er nicht mit den Dingen zu wachſen brauchen, keinen neuen Raum vorausſetzen und der Wirklichkeit nach nur da vorhanden ſein, wo die von einander getrennten Theile ſich bewegen, dem Vermögen nach auch beim ſtetig Zuſammenhängenden. Iſt nun der allgemeine Raum (ὁ πρῶτος oder κοινὸς τόπος) die Grenze der Welt, ſo der beſondere Raum (ἴδιος τόπος) die Grenze des umſchließenden Körpers. Den Weg zu ſeiner Erklärung hatte Ariſtoteles durch eine ziemlich dunkel gehaltene Erörterung der verſchiedenen Bedeutungen des Seins Eines im Andren (ἄλλο ἐν ἄλλῳ) anzubahnen verſucht (IV, 3).

---

312) c. 2. 3. — c. 4 .. ἀξιοῦμεν δὴ τὸν τόπον εἶναι πρῶτον μὲν περιέχον ἐκεῖνο οὗ τόπος ἐστί, καὶ μηδὲν τοῦ πράγματος εἶναι, ἔτι τὸν πρῶτον τόπον μήτ' ἐλάττω μήτε μείζω, ἔτι ἀπολείπεσθαι ἑκάστου καὶ χωριστὸν εἶναι, πρὸς δὲ τούτοις πάντα τόπον ἔχειν τὸ ἄνω καὶ κάτω κτλ. p. 211, b, 7 ἡ γὰρ μορφὴ ἢ ὕλη ἢ διάστημά τι τὸ μεταξὺ τῶν ἐσχάτων, ἢ τὰ ἔσχατα, εἰ μή ἐστι μηδὲν διάστημα παρὰ τὸ τοῦ ἐγγινομένου σώματος μέγεθος. κτλ.

313) ib. 212, 5 τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος ... δοκεῖ δὲ μέγα τε εἶναι καὶ χαλεπὸν ληφθῆναι ὁ τόπος διὰ τὸ παρεμφαίνεσθαι τὴν ὕλην καὶ τὴν μορφήν. l. 20 ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος . . . τοῦ δὲ κύκλου τὸ ἔσχατον ὡσαύτως ἔχον μένει. c. 5. l. 35 ὡς μὲν γὰρ ὅλον, ἅμα τὸν τόπον οὐ μεταβάλλει, κύκλῳ δὲ κινήσεται. κτλ. 212, b, 19 πέρας ἠρεμοῦν. vgl. VIII, 9. 265, b, 1.

Durch dieſe Begriffsbeſtimmung des Raumes wird die Annahme eines leeren Raumes ſchon ausgeſchloſſen; doch macht Ariſtoteles auch noch beſonders dagegen geltend, daß weit entfernt Bewegung und Wachsthum zu erklären, ſie die Möglichkeit der Bewegung, rückſichtlich ihrer Richtung wie ihrer Schnelligkeit und ihres Uebergangs zur Ruhe aufhebe. Ferner daß er auch an ſich undenkbar ſei, möge er als ein ſtetig Zuſammenhängendes oder in der Form leerer Zwiſchenräume gefaßt werden, welche letztere wiederum ein Leeres an ſich vorausſetzten. Zur Beſeitigung der Schwierigkeiten, denen man durch Beſeitigung des leeren Raumes begegnen wollte, wird die Zweiheit des Vermögens und der Wirklichkeit oder Kraftthätigkeit geltend gemacht [314]). Wie wenig auch ſeine Begriffsbeſtimmung des Raumes ſtichhaltig iſt, durch Ablöſung deſſelben von der Vermiſchung mit dem Stoffe, hat Ar. den rein mathematiſchen Beſtimmungen der Verhältniſſe deſſelben vorgearbeitet.

5. Von der Zeit wird gezeigt daß ſie ohnmöglich als ſeiend geſetzt werden könne und nicht blos nicht die vergangene oder zukünftige, ſondern auch nicht die gegenwärtige oder das Jetzt, möge man annehmen daß daſſelbe ein und daſſelbe bleibe oder ſtets ein andres werde. Sie kann weder die Bewegung des Alls noch die Sphäre deſſelben ſein, jedoch nicht ohne Wechſel und Bewegung, muß ſie an der Stetigkeit dieſer, die wiederum durch die der Ausdehnung oder Größe bedingt wird, Theil haben. Mit der Bewegnng aber, obgleich ſie vorausſetzend, kann die Zeit nicht zuſammenfallen, da die Bewegung ſchneller oder langſamer ſein kann, die Zeit dagegen immer dieſelbe iſt. Zeit iſt vielmehr ohne Beſtimmung des Früher und Später in der Bewegung, als eines Andren und Andren, undenkbar. Faſſen wir ſie daher als Maß oder Zahlbeſtimmung der Bewegung, jedoch als Zahl die gezählt wird, nicht als die vermittelſt deren wir zählen [315]). Das Jetzt iſt Maß-

---

314) Phys. IV, 7. 8. 9. vgl. de Caelo IV, 2. vgl. de Caelo I, 9. 279, 11.

315) Phys. IV, 10. — p. 11 .. *ὅταν μὲν γὰρ μηδὲν αὐτοὶ μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν ἢ λάθωμεν μεταβάλλοντες, οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγο-*

oder Grenzbeſtimmung zwiſchen dem Früher und Später. Sofern das irgend wann ſeiende Jetzt ſtets daſſelbe, iſt die Zeit ſtetig, ſofern in oder an einem Andren und Andren, wie ſelber immer beſchaffen, immer ein andres, wird ſie getheilt. Das Jetzt iſt daher Band der Zeit und ebenſowenig Theil derſelben wie der Punkt Theil der Linie iſt. Weil Zahlbeſtimmung der Bewegung, ſetzt die wirkliche Zeit einen Zählenden, ſei es Seele oder Geiſt, voraus, wenngleich das was, wie immer beſchaffen, das Zeitliche iſt, ihr reales Subſtrat, die Bewegung, davon nicht abhängig wird[316]). So wollte Ariſtoteles die objektive Gültigkeit der Zeit durch Zurückführung derſelben auf die Bewegung ſichern und zugleich die Beſtimmung der Zeitverhältniſſe auf das Subjekt zurückführen. In Uebereinſtimmung mit ſeiner Erklärung ſchließt er vom Bereich der Zeit das Ewige aus.

6. In der weiteren Entwickelung der Lehre von der Bewegung wird zunächſt hervorgehoben daß ſie immer innerhalb eines Gegenſätzlichen und des Mittleren ſtatt finde, welches ſich wiederum gegenſätzlich verhalte. Entſtehn und Vergehn ſollen nicht in die eigentliche Sphäre der Bewegung fallen, weil Uebergang vom Nichtſeienden ins Seiende oder umgekehrt von dieſem in jenes, das Nichtſeiende aber nichts Räumliches und Bewegliches ſei, auch wenn es als Vermögen gefaßt werde[317]). Jedoch wird nicht außer

---

νέναι χρόνος. p. 219, b, 1 *τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.* l. 8 *ὁ δὲ χρόνος ἐστὶ τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν (οὐχ ὁ ἀριθμούμενος ἀλλ' ᾧ ἀριθμοῦμεν* Aspas. al.). vgl. de Caelo I, 9. 279, 14.

316) ib. 219, b, 13 *ἢ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ, ἕτερον (τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ νῦν), ἢ δὲ ὅ ποτε ὄν ἐστι τὸ νῦν, τὸ αὐτό.* vgl. l. 18. c. 14. 223, 16, u. üb. die ariſtotel. Formel *ὅ ποτε ὄν*, Thorſtrick im Rhein. Muſeum v. 1857. 161 ff. — p. 220, 5 *καὶ συνεχής τε δὴ ὁ χρόνος τῷ νῦν καὶ διήρηται κατὰ τὸ νῦν.* l. 18 *καὶ ἔτι φανερὸν ὅτι οὐδὲ μόριον τὸ νῦν τοῦ χρόνου, οὐδ' ἡ διαίρεσις τῆς κινήσεως, ὥσπερ οὐδ' αἱ στιγμαὶ τῆς γράμμης.* — c. 12. 13. 14.

317) V, 1. — ib. 225, 20. Nur wo es auf Sonderung überhaupt oder vorläufig nicht ankommt, ſetzt Ar. Wechſel (*μεταβολή*) und Bewegung

Acht gelaſſen daß auch beim Entſtehn und Vergehn die Bewegung mitwirke und es ſo als eine beſondere Art des Wechſels bezeichnet. Als Arten der eigentlichen Bewegung werden die drei der Raums-, der Beſchaffenheits- und der Größenveränderungen betrachtet[318]), die beiden letzteren Arten auf räumliche oder Ortsbewegung zurückgeführt, und die quantitativen Veränderungen zugleich auf qualitative[319]). Abſolutes Werden und Vergehn kann Ariſtoteles nicht gelten laſſen, vielmehr nur Wechſel von Vergehn und Entſtehn annehmen[320]), und dieſes nur dadurch von der Veränderung unterſcheiden, daß bei letzterem das Ganze als Ganzes, dem Anderswerden ſeiner Merkmale ohngeachtet, bleibe, bei'm Werden und Vergehn das Ganze als Ganzes entſtehe oder aufhöre[321]). Wiewohl er aber die übrigen Arten des Wechſels auf Ortsveränderung (räumliche Bewegung) zurückführt, ſo erklärt er ſich doch entſchieden gegen die Verſuche der Atomiſtik alle Naturerſcheinungen aus räumlicher Bewegung abzuleiten. Ließen ſich ja nicht einmal die Bewegung ſelber und die Qualitäten aus qualitätsloſen Atomen ableiten, ſo noch weniger die Weſenheiten.

Der Begriff der Einheit der Bewegung, der im engeren Sinne des Wortes außer ununterbrochener Stetigkeit, Gleichheit des Bewegten, des Raumes und der Zeit vorausſetzt[322]), führt zur

---

einander gleich, oder führt Werden und Vergehn unter den Bewegungen auf, wie III, 2 pr. c. 1. 201, 14. IV, 10 extr. VIII, 7. 261, 9. Categ. 14.

318) V, 2. vgl. VIII, 7. VII, 2 u. ſ. w. Es wird nachgewieſen warum innerhalb der übrigen Kategorien Arten der Bewegung ſich nicht finden können. — c. 2. p. 226, 32 *ἡ δὲ κατὰ τόπον (κίνησις) καὶ τὸ κοινὸν καὶ τὸ ἴδιον ἀνώνυμος, ἔστω δὲ φορὰ καλουμένη τὸ κοινόν.* b, 1 *ἡ δ' ἐν τῷ αὐτῷ εἴδει μεταβολὴ ἐπὶ τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον ἀλλοίωσίς ἐστιν.* VIII, 7. 260, 26 werden ſie als *κινήσεις κατὰ μέγεθος, κατὰ πάθος, κατὰ μέγεθος (αὔξησις καὶ φθίσις)* bezeichnet.

319) VIII, 7. 260, 29. b, 1. 13.

320) VIII, 7. 261, 3. de Gener. et Corr. I, 3. II, 10.

321) de Gener. et Corr. I, 2. 317, 20. vgl. Meteor. IV, 1. 378, b, 31.

322) Phys. V, 4. 228, b, 1 *διὸ ἀνάγκη τὴν αὐτὴν εἶναι τῷ εἷ-*

Entwickelung des Begriffes des Stetigen. Es zerfällt in stets von neuem theilbare Theile, so daß nicht je zwei die letzten sind [323]), und kann daher mit der Annahme letzter untheilbarer Theile (Atome) nicht bestehn. Bestände die Größe aus ihnen, so auch ihre Bewegung, so daß das Vorher und Nachher in ihr und sie selber mit der Ruhe zusammenfallen müßte. Wie Größe und Bewegung, so ist auch die Zeit ins Unendliche theilbar [324]) und das Jetzt nur untheilbar, weil Grenze, nicht Theil der Zeit, und weder der Ruhe noch der Bewegung theilhaft. Gleichwie die Bewegung aber und Zeit und Räumliches, so muß auch alles Wechselnde ins Unendliche theilbar und das worin das Wechselnde seinen Wechsel vollendet hat, ein untheilbares Moment sein ([324]). Da nun all und jeder Wechsel auf vorangegangenem Wechsel und vorangegangener Bewegung beruht, so ist die Bewegung stetig, und nur relativer Anfang und Abschluß derselben anzuerkennen. Wo das was wechselt, sobald es gewechselt hat, sich findet, oder worin als dem Ersten das Wechselnde seinen Wechsel vollendet hat, tritt das untheilbare Jetzt als Grenze ein; es ist, gleichwie der Punkt, nimmer für sich, sondern immer nur dem Vermögen nach im Theilbaren. Unbestimmter aber ist der Augenblick des Anfangs [325]). In unbegrenzter Zeit kann nichts Begrenztes und umgekehrt nichts Unbegrenztes in

---

δει καὶ ἑνὸς καὶ ἐν ἑνὶ χρόνῳ τὴν ἁπλῶς συνεχῆ κίνησιν καὶ μίαν, τῷ χρόνῳ μέν, ὅπως μὴ ἀκινησία μεταξὺ ᾖ. κτλ. Der Erörterung des Begriffs der Einheit der Bewegung schließt die vom Gegensatz derselben (c. 5), und von der Ruhe (c. 6), als Beraubung der Bewegung, im Unterschiede von der *ἀμεταβλησία* (p. 230, 9), sich an.

323) Phys. V, 3. 227, 11 *λέγω δ' εἶναι συνεχές, ὅταν ταὐτὸ γένηται καὶ ἓν τὸ ἑκατέρου πέρας οἷς ἅπτονται, καὶ ὥσπερ σημαίνει τοὔνομα, συνέχηται. τοῦτο δ' οὐχ οἷόν τε δυοῖν ὄντοιν εἶναι τοῖν ἐσχάτοιν.* Voran gehen Erörterungen über das räumliche Zugleich oder Zusammen und Gesondertsein, über Berührung und Dazwischen, gleichwie über Aufeinanderfolge und Zusammenhängendes. ib. l. 23 *ὥστε ἡ σύμφυσις ὑστάτη κατὰ τὴν γένεσιν.*

324) ib. VI, 1. 2.

325) ib. c. 3. 4. 5.

begrenzter Zeit ſich bewegen [326]). Zeit und Bewegung ſind mithin gleich ſtetig und entſprechen einander durchgängig. Die unendliche Theilbarkeit des Raumes entſpricht daher auch der unendlichen Theilbarkeit der Bewegung, und die Raumtheile können durchlaufen werden ohne wegen der unendlichen Theilbarkeit beſtimmbar zu ſein. Der fliegende Pfeil ruht nicht im jedesmaligen Jetzt. Dieſer Entgegnung gegen die die Denkbarkeit der Bewegung verneinenden Schlußfolgerungen des Zeno fügt Ar. ſpäter noch hinzu: indem man die ſtetige Linie theile und die Theile zähle, ſei ſie nicht mehr ſtetig [327]). Vom Untheilbaren aber wird nachgewieſen daß es weder ſich bewegen noch anderweitig ſich verändern könne [328]).

Muß es aber eine ſtetige und einheitliche, anfangs- und endloſe Bewegung geben, ſo kann eine ſolche nur die räumliche, gegenſatzloſe ſein und wiederum nur eine kreisförmige, weder gradlinige noch gemiſchte. Die kreisförmige Bewegung allein iſt ohne Ortsveränderung, vereinigt Ruhe mit unaufhörlicher Bewegung, iſt durchaus gleichmäßig und daher das Maß jeder andren Bewegung [329]). Damit geht denn die allgemeine Phyſik in

B.

die beſondere Phyſik über und zwar erſtens in die des Unorganiſchen.

a. Die Kosmologie.

In ihr ſoll gezeigt werden daß der Stoff der im Kreiſe bewegten Körper ein von unſren Elementen verſchiedener, ihrer Bewegung nach Oben oder Unten nicht theilhafter, daher imponderabel und unveränderlich ſein müſſe, weil frei von Gegenſätzen. So legt der Begriff Zeugniß ab für die Erſcheinungen, und dieſe für den Begriff, da, ſoweit die Ueberlieferungen reichen, am Himmel

326) Ib. c. 6. 7. 8. vgl. de Anim. III, 6. 430, b, 6 sqq.
327) Ib. c. 9. vgl. c. 2. 233, 21. — VIII, 8. 263, 4.
328) Ib. VI, 10.
329) Ib. VIII, 7. 8. 9.

Nichts ſich verändert hat[330]). Es folgt die ausführliche Beſtreitung wie der Unendlichkeit kreisförmig und linear bewegter Körper, ſo auch des Weltkörpers, und demnächſt Beweisführung für die Einheit[331]) und Ewigkeit der Welt; letztere wird aus der Undenkbarkeit eines abſoluten Werdens und Vergehens gefolgert, ſofern unendliche Zeit lang Nichtſein vorangegangen ſein müßte[332]). Kugelgeſtalt wird der Welt beigemeſſen, weil nur ſo der undenkbare leere Raum ſich beſeitigen laſſe[333]). Demnächſt wird vom Stoff, von der Form und Bewegung der Planeten gehandelt, zu denen auch Sonne und Mond gerechnet wurden[334]). Ariſtoteles ging gleich ſeinen Vorgängern von der Erſcheinung aus, derzufolge alle Himmelskörper in der Richtung von Oſt nach Weſt jeden Tag ſich bewegen, die Planeten dagegen außerdem noch in längeren und kürzeren Zeitabſchnitten von Weſt nach Oſt. Daß den Sternen ſelber Bewegung zukomme, hielt Ariſtoteles für undenkbar, wie ſeine Vorgänger. Man ſetzte daher Sphären voraus, durch welche ſie ſelber ruhend bewegt würden[335]). Für die unzählbare Menge der Fixſterne ſchien eine Sphäre zu genügen, da man an ihnen keine Verſchiedenheit der Bewegungen wahrnahm. Wie aber jene zwiefache, einander entgegengeſetzte Bewegung der Wandelſterne und

---

330) de Caelo I, 2. 3. 4. — c. 3. 270, b, 4 *ἔοικε δ' ὅ τε λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖν καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ.*

331) ib. c. 5. 6. 7, vgl. m. Handb. 797 ff. Phys. III, 4 sqq.

332) ib. c. 10. 11. 12. Bewährung für ſeine Annahme der Einheit und Ewigkeit der Welt findet Ar. in den religiöſen Vorſtellungen II, 1. 284, 2 *διόπερ καλῶς ἔχει συμπεῖθειν ἑαυτὸν τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγους κτλ.* Auf die Erörterungen über das Rechts und Links, Oben und Unten am Himmelsgewölbe, können wir hier nicht eingehn. vgl. Böckh über das kosmiſche Syſtem des Platon 109 ff. und Zeller S. 349 f., 4.

333) ib. II, 4. vgl. c. 6. Die Erörterung der Frage, warum der Himmel von der Linken zur Rechten ſich bewege (c. 5), müſſen wir gleichfalls außer Acht laſſen.

334) c. 7 sqq.

335) ib. c. 8. vgl. c. 9 extr.

ihre ſcheinbaren Rück- und Vorgänge erklären? Durch zuſammengeſetzte in reine kreisförmige aufzulöſende Bewegungen. Zur Erklärung der periodiſchen und ſynodiſchen Umlaufszeiten, hatte ſchon Eudoxus, durch Plato angeregt, ihre Bewegungen auf 26 dieſelben bewirkende Sphären zurückgeführt, Kallippus ſieben hinzugefügt, denen Ariſtoteles noch 22 glaubte zuſetzen zu müſſen[336]). So nun verſuchte man ſich mit Aufwand großen Scharfſinns an einer ſehr verwickelten Erklärung, welche durch die ſpätere Annahme von Epicyklen nicht lichtvoller ward, bis man die Schwungkraft der Bewegung, die wechſelnde Beſchleunigung oder Verzögerung derſelben, ſowie die Gravitation, entdeckte und ſich überzeugte daß auch die Erde um ihre Axe und zugleich um die Sonne ſich bewege; denn auch Ariſtoteles nahm noch an, die Erde finde ſich ruhend im Mittelpunkte der Welt und beſtritt die entgegengeſetzte Lehre einiger Pythagoreer, wie nicht minder ihre Lehre von der Sphärenharmonie[337]).

In Folge ſeiner allgemeinen Lehre von der Bewegung legte er auch den einzelnen Planetenſphären unbewegte Beweger bei, die zwar am Leben und an der Thätigkeit des Himmels Theil haben, aber alle abhängig ſein ſollen von dem oberſten göttlichen Beweger des Fixſternhimmels[338]).

---

336) Metaph. XII, 8. de Caelo II, 12. 293, 5. Eudemus und Soſigenes bei Simpl. de Caelo Schol. 498, 45. b, 5 sqq. Theon. Astronom. 276 sqq. ib. Martin 55 ff. vgl. Ideler über Eudoxus in d. philolog. Abhandl. d. Berl. Akad. v. J. 1830. 67 ff. Zeller S. 347 ff. Kriſche a. a. O. 296 ff. Ariſtoteles fügt rückgängige Sphären (*σφαῖραι ἀνελίττουσαι*) hinzu.

337) de Caelo II, 13. 14. Die Erde kugelförmig, gleichwie die Sterne und das ganze Weltgebäude. — Widerlegung der Sphärenharmonie II, 9.

338) ib. II, 12. 292, 18. vgl. I, 2. 269, 30. b, 14. II, 2. 285, 29. 284, b, 32. de part. Anim. I, 1. 641, b, 15. Metaph. XII, 8. 1074, 17. Eth. VI, 7. 1141, 34 u. a. St. — de Caelo II, 12.

b. Grundlegung einer Phyſik der Welt des Veränderlichen.

1. Sie wird eingeleitet durch und ſtützt ſich durchgehend auf ſorgfältige Kritik der vorangegangenen Theorien. Kurz werden die eleatiſche Lehre vom ewig beharrlichen Sein und die heraklitiſche vom ewigen Werden, ſowie die mythiſche Ableitung des Ewigen aus dem Werden und die platoniſchen Zurückführungen der Veränderungen auf unveränderliche Flächenfiguren und einfache Linien widerlegt [339]). So ergibt ſich denn ſchon vorläufig, es müßten den Veränderungen einfache, den einfachen geradlinigen Bewegungen entſprechende Körper, d. h. Elemente zu Grunde liegen [340]). Am Mittelpunkte der Welt, wird angenommen, finde ſich naturbeſtimmte Ruhe, die aus Wirbelbewegung oder andrer Art der Gewalt ſich nicht ableiten laſſe [341]), und dem Chaos, wenn man ein ſolches als Urzuſtand der Welt annehme, müſſe eine vorhergegangene Weltordnung vorausgeſetzt oder es als ſchlechthin bewegungslos geſetzt werden, — eine Annahme die durch die vorangegangenen Unterſuchungen über die Bewegung beſeitigt war [342]). Welcher aber iſt der natürliche Grund der einfachen natürlichen Bewegungen? Schwere und Leichtigkeit, iſt die Antwort [343]). Und welches der Grund der naturbeſtimmten Schwere und Leichtigkeit? Der Unterſchied kann kein blos relativer ſein und nicht mit Demokrit angenommen werden, die Atome fielen zwar alle nach Unten, die größeren nur ſchneller als die kleineren, und daraus ergebe ſich der Zuſammenſtoß der Atome und der Druck, durch welchen die kleineren nach Oben getrieben würden; ebenſowenig daß die Schwere der zuſammengeſetzten Körper, bei gleichem Umfange, durch den größeren oder minderen Gehalt des in der Maſſe enthaltenen Leeren,

339) de Caelo III, 1.
340) ib. c. 2. namentlich 268, b, 17.
341) ib. II, 13. 294, b, 32. c. 14. 296, b, 22 sqq. vgl. I, 8, 276, 22.
342) ib. III, 2. 301, 4. vgl.
343) ib. III, 2. 301, 22. IV, 1 pr. u. 308, 2.

alſo Imponderablen, beſtimmt werde[344]). Denn im unendlichen leeren Raume kann kein Oben und Unten ſich finden und im leeren Raume müßten alle Körper gleich ſchnell fallen[345]). Wäre ferner von gleich großen Körpern jeder um ſo ſchwerer, je dichter er iſt, ſo müßte eine große Maſſe Luft oder Feuer ſchwerer ſein als eine kleine Maſſe Waſſer oder Erde[346]). Noch weniger ließe ſich der Unterſchied der Schwere und Leichtigkeit aus der platoniſchen Vorausſetzung urſprünglicher Dreiecke ableiten. Ariſtoteles ſchließt daher daß die Körper an ſich ſchwer oder leicht ſeien, je nachdem ſie der Mitte oder dem Umkreiſe der Welt zuſtrebten, ſetzt jedoch auch wiederum im Stoffe Empfänglichkeit für Schwere oder Leichtigkeit als Vermögen voraus, das durch die entſprechende Richtung nach Oben oder Unten verwirklicht werde[347]); und daran knüpft er ſeine Lehre von dem urſprünglichen Unterſchiede der Elemente. Doch bahnt er ſich den Weg zur Durchführung derſelben wiederum durch eingehende Kritik der vorangegangenen Annahmen über Werden und Vergehn und Veränderung, ſowie durch ſorgfältige Erörterung der darauf bezüglichen Begriffe[348]).

2. Die Umwandlung der Stoffe läßt ſich weder mit Empedokles, Anaxagoras und den Atomikern auf Ausſcheidung ſchon vorhandener Stoffe, noch auf Umwandlung platoniſcher Elementarfiguren zurückführen, noch mit den Pythagoreern annehmen, daß ein und derſelbe Urſtoff ſeine Beſtimmtheit durch die Urform erhalte, in die er ſich kleide, und die Umwandelung durch Uebergang je einer Form in andre zu Stande komme[349]). Die Vorausſetzung der Ausſcheidung ſchon vorhandener Stoffe widerſpricht der Erfahrung, welche Uebergang der Stoffe in einander durch Veränderung

344) ib. IV, 2. vgl. Phys. IV, 8. 214, b, 28.

345) Phys. IV, 8. 216, 13.

346) de Caelo IV, 2. 310, 7.

347) de Caelo l. l. 308, b, 21. 309, b, 27. c. 5. 312, b, 30.

348) de Caelo III, 7.

349) ib. 305, b, 28. 306, 30.

der Qualitäten an einem bleibenden Subſtrat uns nachweiſt [350]). Die Entwickelung des Waſſers aus der Luft, die Verdampfung des Waſſers in Luft läßt ſich bei den Veränderungen rückſichtlich des Umfanges und der Schwere, durch Vorausſetzung von Ausſcheidung und Zuſammendrückung nicht erklären. Bei Zu- und Abnahme des Körpers treten nicht blos andre Beſtandtheile hinzu, oder werden einige ausgeſchieden, ſondern alle ſeine Theile nehmen zu oder ab [351]).

3. So wenig daher das Werden und die Veränderung mit den Vorausſetzungen weder eines einigen qualitativ beſtimmten Urſtoffes, noch einer unendlichen Menge untheilbarer Körperchen, noch eines Wechſels urſprünglicher Flächenfiguren beſtehn kann, ebenſowenig genügt die Annahme einer Vierheit unveränderlicher Urſtoffe, auch nicht durch Hinzunahme von Poren, wodurch die Körper in einander eindringen ſollten. Denn wenn Körper nur durch Berührung auf einander wirken können, ſo würde durch die vorausgeſetzten Poren die Einwirkung vereitelt, auch abgeſehn davon daß dieſe leere Räume vorausſetzen [352]). Dazu brauchen die Körper nur theilbar, nicht wirklich getheilt zu ſein, um auf einander einzuwirken [353]). Die Körper müſſen vielmehr irgendwie wirklich durch Veränderung ihrer urſprünglichen Eigenſchaften ſich in einander verwandeln (Wirken und Leiden im engeren Sinne), indem das Wirkliche das Wirkende, das dem Vermögen nach Seiende das Leidende iſt, angenommen daß mittelbare oder unmittelbare Berührung ſtatt finde, der Unterſchied des Bewegenden und Bewegten entwickelt ſei [354]). Wirkendes und Leidendes aber müſſen ein und derſelben oder ähnlichen Gattungen angehören und der Art nach entgegengeſetzt ſein, ſo daß das Wirkende das Leidende ſich aſſimilirt [355]), dieſem als dem Stoffe,

350) de Gener. et Corr. I, 1. 314, b, 10. de Caelo III, 7. 305, b, 1. Metaph. I, 8. 989, 22.

351) de Gener. II, 7. 334, 18. 26. de Caelo III, 7. 305, b, 1.

352) de Gener. et Corr. I, 8. 326, b, 6. c. 9. 327, 7.

353) Ib. I, 6. 323, 12.

354) I, 9. ib. 327, 1. c. 8. 326, b, 1 u. anderweitig.

355) I, 7. — ib. 324, 9.

eine beſtimmte Form mittheilt. Nur was unmittelbar auf einander wirkt iſt ein Stoffartiges und damit Leidendes, das erſte Wirkende als unbewegt Bewegendes ohne alles Leiden [356]). Das Verhältniß des Wirkens und Leidens erſtreckt ſich auf alles Körperliche, da es dem Vermögen nach ſeiend, zur Wirklichkeit überzugehn fähig iſt, und an allen Punkten theilbar, der Einwirkung keinen Widerſtand leiſtet [357]).

So wie die Begriffe der Berührung, der Einigung und Trennung, des Thuns und Leidens ausführlich erörtert werden, ſo auch der der Miſchung, letzterer im Unterſchiede von der bloßen Zuſammenfügung (σύνθεσις) und Vermengung, als eine ſolche Verbindung gefaßt, in welcher weder ein Stoff in einem andren untergeht, noch beide oder mehrere unverändert nebeneinander bleiben, ſondern in welcher aus ihnen ein Drittes, Gleichtheiliges (ὁμοιομερές) wird, ſo daß die Beſtandtheile nur noch dem Vermögen nach in ihnen vorhanden, wieder ausgeſchieden werden können [358]). Dazu iſt nicht nur erforderlich daß beide der Einwirkung auf einander fähig oder dafür empfänglich, ſondern auch in einem gewiſſen Gleichgewicht und leicht theilbar ſeien, ſo daß ſie in der Verbindung ſich zugleich verändern [359]).

4. Obgleich Ariſtoteles die Unveränderlichkeit der Elemente entſchieden verworfen hatte und weder zugeben konnte daß ſie aus letzten untheilbaren Beſtandtheilen, noch auch aus ſolchen beſtänden, die zwar immer theilbar, doch nimmer getheilt würden, noch auch daß ohne qualitative Veränderung, eine bloße Ausſcheidung ſtattfände, noch auch Veränderung der Elementarfiguren, wie Plato zu zeigen verſuchte: ſo hält er doch ihre Vierheit feſt und ſucht ſie in doppelter Weiſe zu begründen, theils durch Zurückführung des Feuers und der Erde auf die beiden einfachen geradlinigen Bewe-

356) ib. I, 9. — I, 7. 324, b, 12.

357) I, 9 pr. ib. 327, 6.

358) ib. I, 10. — 328, 10. 327, b, 22. de Sensu 3. 440, b, 3. 11.

359) de Gener. et Corr. I, 10 extr.

gungen nach Oben und nach Unten, und durch Vorausſetzung einer zwiefachen Vermittelung unter ihnen; theils durch Ableitung aus den urſprünglichen taſtbaren, dem gemeinſamen Urſtoff inhaftenden Gegenſätzen des Warmen und Kalten, Trocknen und Feuchten [360]). Aus je einem Gliede dieſer Gegenſätze ſollen die Elemente hervorgehen und je zwei derſelben durch das ihnen gemeinſame Glied mittelbar oder unmittelbar in einander übergehn können: unmittelbar, wie Feuer in Luft, indem das Trockene vom Feuchten bewältigt werde, das beiden gemeinſame Warme bleibe, Luft in Waſſer, wenn das Warme vom Kalten überwunden werde, das Feuchte beharre; mittelbar, wenn der Uebergang von Elementen, die kein Glied der Gegenſätze mit einander gemein haben, durch ein ſolches vermittelt werde, welches ein Glied des Gegenſatzes mit je einem der zu vermittelnden gemein habe, wie der Uebergang des Feuers im Waſſer durch die Luft oder durch die Erde. In ähnlicher Weiſe werde aus Luft und Erde Feuer und Waſſer. Zur Erklärung der durchgängigen Wechſelwirkung unter den Dingen nahm Ar. an, daß allen Beſtandtheile aller vier Elemente beigemiſcht ſeien und daß in je einem der Dinge und Weſen das Vermögen zu dem ihm beſtimmten Grade der Entwickelung der Eigenſchaften angelegt ſei [361]). Wie wenig eine ſolche Lehre genügen kann ſeitdem die Chemie auch die Glieder jener Gegenſätze in ihre Beſtandtheile aufzulöſen gelehrt und zu der Annahme einer großen Anzahl fernerer Auflöſung widerſtehender Elemente geführt hat, — daß Ariſtoteles auch in dieſer Beziehung weit über ſeine Vorgänger ſich erhoben und eine ihm ſelber noch nicht zugängliche Analyſe angebahnt habe, wird man nicht in Abrede ſtellen. Ebenſo hat ſeine Lehre von Kraft-

---

360) de Caelo III, 2. — de Gener. et Corr. II, 3—8.

361) de Gener. et Corr. II, 8. de Caelo III, 3. Metaph. V, 3. Ueber die wechſelnden Ausdrücke für beides, die Elemente und die ihnen zu Grunde liegenden Gegenſätze, *στοιχεῖα*, *ἀρχαί*, *ἁπλᾶ σώματα* u. dgl. (letztere werden auch als *δυνάμεις* bezeichnet, z. B. de Gener. Anim. II, 1, 646, 14). ſ. Zeller S. 336 und die von ihm angeführten Erörterungen bei Waitz und Bonitz.

thätigkeit und Vermögen, zu deren wissenschaftlicher Durchführung ihm die Mittel fehlten, einer besser ausgerüsteten Beobachtung der Entwickelungsstufen und Arten der Naturdinge und Wesen den Weg geebnet. Auch daß er den Entwickelungsproceß durch die Annahme nicht ferner zu begründender, nothwendiger Bestimmtheiten abschloß, kann ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden, wie weit auch die spätere Wissenschaft Mittel fand über die von ihm gesteckten Grenzen hinauszugehn. Zu einer Hemmung der Wissenschaft sind sie erst durch die mittelalterliche Voraussetzung der *qualitates occultae* geworden. Nicht blos das Sosein der ursprünglichen Naturbestimmtheiten, von denen sich kein weiterer Grund angeben läßt, sollen wir anerkennen, sondern auch ihre Wirkungs- und Entwickelungsweisen sollen wir, nach der Absicht des Aristoteles, bestrebt sein mehr und mehr zu erkennen, wenn er selber auch über schwache Anfänge nicht hinauskommen konnte [362]).

Woher aber die Stetigkeit und Ewigkeit des Wechsels und seine Periodicität, und woher das Vergehn und Entstehn innerhalb desselben? Ersteres führt er auf die ewige stetige Kreisbewegung der Gestirne, letzteres auf die durch die Schiefe der Ekliptik bewirkten geradlinigen Bewegungen im sublunarischen Gebiete zurück [363]).

c. Die Meteorologie.

Die Meteorologie ist die Lehre von den Erscheinungen, die der Natur gemäß aber nach weniger fest bestimmten Gesetzen als die Bewegungen in dem Weltraum der Gestirne, von diesen an bis zur Erde erfolgen [364]). Dieser Mittelraum soll weder mit Feuer, noch ausschließlich mit Luft, vielmehr der obere Theil bis zum Monde mit einem von Feuer und Luft verschiedenen, durch die

362) de Caelo IV, 3. 310. b, 16. vgl. Metaph. VII, 17. 1041, 10. c. 6. 1032, 2.

363) de Gener. et Corr. II, 10. vgl. Meteor. I, 2. c. 3. 341, 28. c. 9. 346, b, 20. II, 2. 354, b, 26. Gener. Animal. IV, 10. 777, b, 10.

364) Meteor. I, 1.

Bewegung der himmliſchen Körper erhitzten und die Wärme nach Unten verbreitenden Stoffe (ἀναθυμίασις) erfüllt ſeien, der untere Theil von einer in Wechſelbeziehung mit dem Waſſer ſtehenden feuchten Luft (ἀτμίς)[365]. Aus der fortwährenden Einwirkung dieſer beiden Atmoſphären auf einander und aus ihrem dadurch, ſowie durch ihre Beziehungen zum Waſſer und zu den Bewegungen der Geſtirne bedingten qualitativen Gradverſchiedenheiten werden im oberen Raume die leuchtenden Erſcheinungen, darunter auch die der Kometen und der Milchſtraße, im zweiten Raume (δεύτερος τόπος) die Winde und die mit ihnen in Wechſelbeziehung ſtehenden Waſſerſtrömungen, die Erdbeben, die Gewitter, die Lichtkränze und Regenbogen, ſowie, nach der Vorausſetzung daß jene Luft in unſren Erdkörper eindringe, auch die Mineralien und Metalle abgeleitet, — wiederum mit durchgängiger Kritik der früheren ſchwachen Erklärungsverſuche dieſer Erſcheinungen, mit ſorgfältiger Beſchreibung derſelben und manchem glücklich vorſchauenden Blick auf ihre wahren Urſachen.

d. Die gleichtheiligen Stoffe.

Zur Anwendung der ariſtoteliſchen Lehre von den Elementen als den in allen irdiſchen Dingen enthaltenen Uebergangs- und Durchgangsſtufen, bedurfte es der Unterſuchungen über die Bildung des Gleichtheiligen in den Dingen aus den Elementen, als nothwendiger Vorſtufe zur Bildung organiſcher Weſen. Die Grundlinien ſolcher Unterſuchungen finden wir in einer den drei Büchern der Meteorologie als viertes, wahrſcheinlich von Späteren angehängten Abhandlung, die zunächſt, jedoch nicht ausſchließlich, die Entſtehung und Ausmittelungsweiſe der Beſtandtheile des Gleichtheiligen, in Beziehung auf die daraus gebildeten ungleichartigen Theile der organiſchen Weſen ins Auge faßt[366]. Im Rückgang

365) Ib. c. 3.

366) de part. An. II, 1. 646, 20 .. *δευτέρα δὲ σύστασις ἐκ τῶν πρώτων ἡ τῶν ὁμοιομερῶν φύσις ἐν τοῖς ζῴοις ἐστίν ... τρίτη δὲ καὶ*

auf die den Elementen zu Grunde liegenden Gegenſätze wird angenommen daß die Glieder des einen derſelben, die der Wärme und Kälte, begrenzend, zuſammenſchmelzend und verändernd, austrocknend und verflüſſigend, erſtarrend und erweichend, ſich wirkſam erwieſen; die Glieder des andren Gegenſatzes, das Trockne und Flüſſige dagegen, in ihren Affektionen durch die Glieder jenes Gegenſatzes bedingt, ſollen nur leidend ſich verhalten [367]). Aus ihnen als dem leidentlichen Vermögen oder Stoff ſoll das einfache Werden hervorgehn, wenn Wärme und Kälte in dem der zu bildenden Natur angemeſſenen Verhältniſſe es beſtimmen und beherrſchen, wenn nicht, Untergang erfolgen, welcher zuerſt als Fäulniß, dann als Erſtarrung ſich äußere. Bewirkt werde das Verderben, nimmt Ariſtoteles an, durch Entziehung der dem Dinge erforderlichen Wärme, mithin durch Kälte, oder auch durch Einwirkung einer ihm fremden Wärme aus dem Umgebenden [367]). Von einer begreiflich ſehr unzureichenden Erörterung der verſchiedenen Wirkungsweiſen des Warmen und Kalten geht er zu einer Aufzählung der verſchiedenen leidentlichen Beſtimmtheiten des Flüſſigen und Trocknen, wie Härte und Weichheit, und zur Beſtimmung der Art über, wie Wärme oder Kälte dabei zur Feſtigung oder Verflüſſigung ſich wirkſam erweiſe. Die aus jenen in allen Dingen in ſehr verſchiedenem Grade vorausgeſetzten Beſtandtheilen des Flüſſigen und Feſten durch Einwirkung der Wärme oder Kälte bedingten Eigenſchaften werden als wirkende oder leidentliche bezeichnet, jenachdem ſie, wie Farbe, Töne u. ſ. w., durch ſich ſelber den Sinn anregen, oder nur Einwirkung erfahren, und mit Berückſichtigung ihrer Aehnlichkeiten aufgezählt. Demnächſt ſoll ausgemittelt werden, welche Arten des Gleichtheiligen der Erde, welche dem Waſſer, welche beiden zuſammen angehören, und ob es durch Wärme oder Kälte oder durch beides zugleich ſich gebildet habe, — natürlich in wenig befriedigender Weiſe, da nicht nur die Mittel chemiſcher Analyſen, ſondern

---

τελευταία κατ' ἀριθμὸν ἢ τῶν ἀνομοιομερῶν. vgl. b, 6. — Meteor. IV, 10. 388, 16.

367) ib. c. 1.

auch feſte, dem Wechſel unſrer Empfindungszuſtände entzogene Grad-beſtimmungen der Wärme und Kälte, des Feuchten und Trocknen fehlten. Zwar wußte Ar. daß kochendes Waſſer ſich nicht weiter erhitzen laſſe, auch einigermaßen daß der Siedepunkt mit dem Verdampfen zuſammenfalle [368]), nicht aber daß andre Flüßigkeiten höherer Grade der Wärme fähig ſeien. Er konnte daher, gleichwie rückſichtlich der Härte und Weichheit, das Kriterium nur in der Empfindung finden [369]) und macht ihre Sicherheit, wahrſcheinlich gegen ſolche geltend, die ihre Entſcheidung in Anſpruch genommen hatten [370]). Dagegen hebt er hervor, daß den rein materiellen Qualitäten ſelbſt in dem Gleichtheiligen und auch in den zu Grunde liegenden Elementen die Beſtimmtheit des Begriffes hinzukommen müſſe, als Vorbeſtimmung für die daraus zu bildenden zweckmäßigen organiſchen Gefüge, und daß dieſe begriffliche Beſtimmtheit in dem Maße deutlicher hervortrete, in welchem der Zweck erkennbarer ſei, daher bei den Gliedern organiſcher Weſen deutlicher als bei ihren Beſtandtheilen oder den dieſen zu Grunde liegenden Elementen, und wiederum bei dem organiſchen Ganzen deutlicher als bei den einzelnen Gliedern deſſelben, und daß der Zweck nur aus dem Werke ſich folgern laſſe, wozu Jegliches beſtimmt ſei [371]).

Führen nun dieſe Erörterungen zunächſt zu der Lehre von den Pflanzen und Thieren über, ſo müſſen wir ihr doch nach der ausgeſprochenen Abſicht des Ariſtoteles, ſeine Seelenlehre voranſtellen [372]). Durchgängig geht er vom Allgemeinen zum Beſondern über und der in den Büchern von der Seele entwickelte Begriff des Lebens und was ſich darin über die Stufenfolge ſeiner

368) de Gener. Anim. IV, 4. 772, 12. Ueber Ariſtoteles' Prüfungsweiſe der Wärme ſ. B. Meyer's ariſtotel. Thierkunde, 419 ff.

369) Meteor. IV, 4. 382, 11.

370) de part. An. II, 2. 648, 33.

371) Meteor. IV, 12. — ib. 390, 10.

372) ſ. m. Handb. II, 2, 6. S. 691 f. S. 1013, 881.

Aeußerungsweiſen ergeben hat, wird in ſeinen zoologiſchen Schriften vorausgeſetzt [373]).

Zweiter Haupttheil der beſonderen Phyſik; die Lehre vom organiſchen Leben.

1. Die Seelenlehre.

1. Die Seelenlehre hat zunächſt und vorzüglich von den an den Organismus geknüpften Seelenthätigkeiten zu handeln und bahnt ſich den Weg zur Begriffsbeſtimmung des Seelenweſens durch Widerlegung der vorangegangenen Annahmen: a) das Seelenweſen beſtehe in der Bewegung, ſei es im Allgemeinen, oder als Selbſtbewegung oder als Weltſeele oder als Harmonie näher beſtimmt [374]), wogegen geltend gemacht wird, die Seele bewege den Körper, ohne in Bewegung aufzugehn [374]); b) ſie ſei aus den Elementen zuſammengeſetzt [375]). Dagegen wird feſtgeſtellt, von der einen Seite dürfe Seele und Körper nicht für eine ununterſcheidbare Einheit, von der andren Seite ſie nicht für eine vom Körper abtrennbare Weſenheit gehalten werden, außer ſoweit ſich in ihr vom Körper durchaus unabhängige Thätigkeiten nachweiſen ließen [376]). Sie wird vielmehr als erſte oder urſprüngliche den einzelnen Akten zu Grunde liegende Entelechie eines durch Naturbeſtimmtheit zum Leben geeigneten, d. h. organiſchen Körpers gefaßt [377]). Entelechie iſt ihm nämlich

373) ſ. Trendelenburg in Arist. de Anima p. 117 sqq.

374) de Anim. I, 3. 4. 5 pr.

375) ib. c. 5. 409, b, 23 sqq.

376) ib. II, 1. 413. 4. c. 2. 413, b, 24. I, 4. 408, b, 18. Metaph. VII, 3. 1070, 24.

377) de An. II, 1. 412, 19 *ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια. ἐντελ.* jedoch in der Weiſe zu den jedesmahligen Erweiſungen ſich verhaltend, wie die Wiſſenſchaft zu dem wirklichen *θεωρεῖν*. I. 27 *διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτο δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν.* c. 4. 415, b, 14 *τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια.* vgl. c. 1. 418, 8. c. 2. I. 21. Metaph. VII, 10. 1035, b, 14. VIII, 3. 1043, b, 10.

nicht reine Kraftthätigkeit, ſondern eine im Vermögen ausgeprägte und in dieſem zur Beſtimmtheit gelangte Kraftthätigkeit, die in ſofern ihre Vollendung (ihr τέλος) erreicht hat, inwiefern ihre Beſtimmtheit die ihrer Sphäre angehörigen Vermögen beherrſcht und zur Thätigkeit erweckt. Sie iſt daher zugleich das bewegende, formende oder begriffliche und zweckurſächliche Princip aller in ihren Bereich fallenden Funktionen [378]). Jenachdem Erweckung zu einem höheren Grade der Kraftthätigkeit in ihr angelegt iſt, ſteht die Entelechie der Seele auf einer höheren Stufe; und dieſe verſchiedenen Stufen derſelben auszumitteln und näher zu beſtimmen, iſt die Aufgabe welche Ariſtoteles zunächſt ſich ſtellt.

2. Schon die Pflanze hat Theil am Leben, ohne jedoch bereits ein lebendes Weſen zu ſein [379]). Auf der erſten der Pflanze mit dem Thiere gemeinſamen Stufe beſchränkt ſich die Lebensthätigkeit auf Ernährung und die damit verbundene Fortpflanzung [380]). Gleichwie bei aller Wechſelbeziehung von Thun und Leiden, iſt dazu Verſchiedenheit der Art und Gleichheit der Gattung erforderlich. Das dazu Mitwirkende iſt die Lebenswärme, jedoch auch nur das Mitwirkende; das Selbſtwirkende, ſie verwendende, iſt die Seele, d. h. das Lebensprincip ſelber [381]), und zwar ein einiges, wenn auch bei Pflanzen und einigen Thieren dem Vermögen nach in eine Mehrheit theilbar [382]).

3. Auf der zweiten Stufe erhebt ſich die ernährende zur ſinnlich wahrnehmenden Seele, jedoch ſo daß jene mit dieſer zur Einheit verbunden iſt, in welcher die niedere von der höheren Stufe umſchloſſen (beherrſcht) wird. Dieſe zweite Hauptſtufe zerfällt

---

378) de An. II, 4. 415, b, 9 ὁμοίως δ' ἡ ψυχὴ κατὰ τοὺς διωρισμένους τρόπους τρεῖς αἰτία· καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτή, καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς ἡ οὐσία κτλ.

379) de An. II, 2. 413, 25. vgl. c. 1. 412, b, 25. de part. Animal. II, 10 pr.

380) de An. II, 4. 416, 18. de Gener. An. II, 4. 740, b, 29.

381) de Gener. An. II, 1. 734, b, 20.

382) de An. II, 2. 413, b, 16.

wiederum in verſchiedene untergeordnete Arten. Auf der niedrigſten äußert ſich die ſinnliche Wahrnehmung als Taſtſinn, der jedoch als ſolcher ſchon die Begehrung (ὄρεξις) mit ſich führt [383]). Es folgt eine ausführliche, durch das Buch von der ſinnlichen Wahrnehmung und dem Wahrgenommenen theilweiſe ergänzte Erörterung der Sinnenvermögen rückſichtlich ihrer Gegenſtände und der ihnen eigenthümlichen Funktionen. Die ſinnliche Wahrnehmung bedarf durchgängig der Mitwirkung der wahrzunehmenden Gegenſtände, beſteht daher in Vermögen, nicht in Kraftthätigkeit, jedoch in einem ſtets ſich zu verwirklichen bereiten Vermögen [384]). Das Wahrnehmbare iſt theils ein je einem der Sinne Eigenthümliches, theils ein ſolches deſſen wir durch das Zuſammenwirken mehrerer Sinne inne werden: Bewegung, Ruhe, Form, Zahl [385]), deren letztere drei Beſtimmtheiten die erſte, d. h. die Wahrnehmung der Bewegung vorausſetzen. Jenes, das Empfundene, iſt der Täuſchung nicht ausgeſetzt ([385]); ſie tritt erſt ein in der Beziehung deſſelben auf entſprechende Gegenſtände rückſichtlich des Gemeinſamen der Bewegung u. ſ. w. [386]). Das Licht, die Bedingung der Sichtbarkeit der Gegenſtände, ſoll nicht ein Körperliches oder Ausfluß eines Körpers, ſondern die Kraftthätigkeit des Durchſichtigen als ſolchem ſein, das

383) ib. II, 3. — ib. 414, b, 19. — 414, b, 3. vgl. c. 2. 413, 31. de Sensu et Sensib. 1. 436, b, 12.

384) de An. II, 5 . . . *δῆλον οὖν ὅτι τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει μόνον.* vgl. p. 417, b, 9.

385) ib. II, 6 ..*τῶν δὲ δύο (ἃ καθ' αὑτὰ φαμεν αἰσθάνεσθαι) τὸ μὲν ἴδιόν ἐστιν ἑκάστης αἰσθήσεως, τὸ δὲ κοινὸν πασῶν. λέγω δ' ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἑτέρᾳ αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι, καὶ περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι.* vgl. III, 6 extr. de Sensu et Sensib. c. 1. 437, 8 et 4. 442, b, 8.

386) ll. ll. (385). vgl. III, 1. 425, 13 *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷόν τ' εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον, ὧν ἑκάστῃ αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός, οἷον κινήσεως, στάσεως, σχήματος μεγέθους, ἀριθμοῦ ἑνός· ταῦτα γὰρ πάντα κινήσει αἰσθανόμεθα.* III, 3. 428, b, 21 *ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκόν . . . περὶ ἃ (ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς, οἷον κίνησις καὶ μέγεθος) μάλιστα ἤδη ἔστιν ἀπατηθῆναι κατὰ τὴν αἴσθησιν.*

Sehen daher nicht durch Bewegung des Lichtes zu Stande kommen; ebenſowenig durch ein dem Auge einwohnendes Feuer; auch nicht durch Spiegelung der Gegenſtände im Waſſer der Pupille, wenngleich dieſes für das Licht erforderlich, welches im Auge eine Bewegung errege, ohne ſelber in der Bewegung zu beſtehn[387]). Die Farben, das durch ſich Sichtbare leuchtender Gegenſtände, durch das Medium der Luft vermittelt, entſprechen zunächſt als Weiß und Schwarz, dem Lichte und der Dunkelheit; die übrigen Farben ergeben ſich theils aus dem Nebeneinanderliegen von Weiß und Schwarz, theils aus dem Hindurchſcheinen je eines von beiden, theils aus der Miſchung derſelben. Die abweichende Darſtellung in dem Buche von den Farben, derzufolge dieſe in einfache und zuſammengeſetzte eingetheilt und auf die Elemente zurückgeführt werden[388]), ſcheint dem Theophraſt oder einem andren Peripatetiker zu gehören.

Der Grund des Schalles iſt der Anſchlag feſter Körper an einander oder an das zum Schall erforderliche Medium der Luft oder des Waſſers: daher überall die nur nicht immer wahrgenommene Brechung des Schalles, d. h. Echo, gleichwie überall Strahlenbrechung. Gehört wird der Schall, wenn der Anſchlag mit der die Entweichung der Luft verhindernden Schnelligkeit erfolgt. Vermittelſt der im Ohr befindlichen Luft nimmt daſſelbe den Schall wahr. Bei Luft einathmenden Weſen wird der Schall zur Stimme. Höhe und Tiefe des Schalles und der Stimme iſt von der größeren oder minderen Schnelligkeit der Schwingungen abhängig[389]).

Dem beim Menſchen mehr als bei andren lebenden Weſen ausgebildeten Geſchmacksſinn iſt der Geruchsſinn nahe verwandt und wird gleich jenem durch Kälte und Erſtarrung gehemmt. Letzterer entlehnt auch von erſterem den größeren Theil der Bezeich-

387) ib. II, 7. de Sensu et Sensib. c. 2. 3.

388) de An. ib. c. 7 pr. u. p. 419, 1 sqq. de Sensu et Sensib. c. 3. 439, 26. vgl. c. 4. 442, 20. — de Color. 791, 1 sqq.

389) de An. II, 8. Ueber die Frage, ob das Geſicht vorzüglicher oder das Gehör, ſ. de Sensu et Sensib. c. 1. 437, 3.

nungen ſeiner Empfindungen; doch ſind beim Menſchen nicht wie beim Thiere, alle ſeine Luſt- und Unluſtempfindungen von den durch den Geſchmacksſinn veranlaßten Begehrungen abhängig.

Das Riechbare iſt die in der Flüſſigkeit des Waſſers oder der Luft aufgelöſte Beſchaffenheit des Trocknen, und der den Empfindungen beider Sinne zu Grunde liegende Gegenſatz der des Bitteren und Süßen [390]).

Auch der Taſtſinn bedarf gleich den übrigen Sinnen eines Mediums; ſein Organ iſt nicht das Fleiſch; und er iſt ein einiger, wenngleich das Mannichfaltige ſeiner Empfindungen ſich nicht auf einen Gegenſatz zurückführen läßt; was jedoch auch bei den Empfindungen der übrigen Sinne nicht durchgängig gelingt [391]).

4. Sämmtliche Sinne kommen darin überein daß ſie die Formen ohne den Stoff wahrnehmen, daß ihre Wirkſamkeit an die Beſtimmtheit eines Verhältniſſes, einer Mitte, gebunden iſt, ſo daß das Zuviel oder Zuwenig entweder nicht mehr wahrnehmbar iſt oder das Sinnenorgan gefährdet, — ein Verhältniß, welches bei den Pflanzen ſich nicht findet; ferner darin daß ſie einem dem Wahrgenommenen Gleichartigen einwohnen müſſen, wenngleich ſie ſich nicht auf die Elemente zurückführen laſſen [392]). Dazu wird in ſehr mißlicher Weiſe zu zeigen verſucht daß es keine Sinne außer den fünfen geben könne [393]); treffender, daß das Innewerden des Gemeinſamen, der Bewegung u. ſ. w. keinen beſonderen Gemeinſinn vorausſetze ([386]). Wie aber, fragt Ariſtoteles, werden wir inne daß wir

---

390) de An. II, 9. 10. de Sensu et Sensib. c. 5, namentlich p. 443, b, 12. de part. Anim. II, 16 extr.

391) de An. II, 11. vgl. de part. Anim. II, 10. 656, b, 35. vgl. Physiogn. c. 3. 807, b, 2.

392) de An. II, 12. — p, 424, 26 ... *οὐ μὴν τό γε αἰσθητικῷ εἶναι, οὐδ' ἡ αἴσθησις μέγεθός ἐστιν, ἀλλὰ λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου κτλ.* b, 1 *αἴτιον γὰρ (τοῦ μὴ αἰσθάνεσθαι τὰ φυτά) τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα, μηδὲ τοιαύτην ἀρχὴν οἵαν τὰ εἴδη δέχεσθαι τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης.* vgl. c. 13 u. c. 11. 424, 6 *τὸ γὰρ μέσον κριτικόν.* — de Sensu et Sensib. c. 2. de part. An. II, 1. 647, 5.

393) de An. III, 1.

ſehen, hören u. ſ. w.? Ohnmöglich durch den Sinn ſelber, weder wenn wir annehmen möchten, daß jeder der Sinne ſich wiederum ſpalte in ein Empfindendes und ein Bewußtwerdendes, noch auch daß ein Sinn den andren zum Bewußtwerden führe. Er unterſcheidet vielmehr eine zwiefache Sinnenthätigkeit, eine von Außen angeregte und eine davon unabhängige, dem Sinne als ſolchem eigenthümliche, und nimmt an daß die Kraftthätigkeit des Wahrzunehmenden und die des Wahrnehmenden zuſammentreffen, daher letzteres dem Vermögen nach erſteres, wie Farbe, Form u. ſ. w. in ſich begreifen müſſe, zu wirklicher Wahrnehmung jedoch des Hinzutritts der Kraftthätigkeit des Wahrzunehmenden bedürfe, und daß die Sinne Entgegengeſetztes wahrzunehmen vermöchten, weil ſie dem Vermögen nach je eine Einheit, in den Kraftäußerungen ſich theilten [394]). In ähnlicher Weiſe löſt Ar. das Problem, wie das ins Unendliche Theilbare wahrgenommen werden könne; die ins Unendliche fortlaufende Theilbarkeit der Objekte, weil nur dem Vermögen nach vorhanden, ſoll durch die Begrenzung innerhalb der Gegenſätze gehemmt und dieſe Begrenzung vom Sinne kraftthätig aufgefaßt werden [395]). Endlich lehrt er daß wir mehrere Wahrnehmungen ein und deſſelben Sinnes, geſchweige denn verſchiedener, nicht ſchlechthin gleichzeitig aufzufaſſen vermöchten, und wenn es uns ſo erſcheine, mehrere Akte der Seele zu einer Einheit ſich vereinigten [396]).

5. Zur dritten Hauptſtufe erheben ſich die des Denkens theilhaften lebenden Weſen. Das Denken nämlich unterſcheidet ſich nicht blos von der Wahrnehmung, ſondern auch von dem auf Wahrnehmung beruhenden, jedoch von der gegenwärtigen Einwirkung wahrgenommener Gegenſtände unabhängigen, dem Irrthume ausgeſetzten und nicht allen Thieren eignenden Vorſtellen. Dieſes fällt mit dem Meinen (Fürwahrhalten) nicht zuſammen, da man falſch vorſtellen kann, auch wenn man eine richtige Meinung hat, und das Meinen, welches theilnehmende Empfindung vorausſetzt und Glau-

394) Ib. c. 2.
395) de Sensu et Sensib. c. 6.
396) Ib. c. 7.

ben mit ſich führt, nicht in unſrer Gewalt ſteht[397]). Schon das Meinen und der ihm zu Grunde liegende Glaube, iſt eine Stufe des Bewußtſeins die den Menſchen auch über die des Vorſtellens theilhaften Thiere erhebt[398]). Der Geiſt aber, der Alles zu denken fähig iſt, muß unberührt vom Stoffe ſein, an kein Mittelmaß wie die Sinne gebunden und Nichts des Seienden ehe er es denkt[399]). Zwar wenn er auch krafthätig erkennt, immer noch gewiſſermaßen dem Vermögen nach, vermag er doch dann ſich ſelber zu denken und die Begriffe an ſich zu faſſen, daher frei von eigentlichem Leiden[400]). In ſeiner Zuſammengehörigkeit mit dem Vorſtellen, ſoweit er von ihm und der ſinnlichen Wahrnehmung den Stoff für das vermittelnde Denken entlehnt und der Denkbilder (Schemata) bedarf, oder ſagen wir, ſoweit er als vermittelndes Denken wirkt, ſoll er als leidender Geiſt bezeichnet werden und kommt ihm Einfachheit und Ewigkeit nicht zu. Nur der Geiſt im engeren Sinne des Wortes, der theoretiſche oder energetiſche

397) de An. III, 3. — ib. 427, b, 20 . . . *δοξάζειν δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν. ἔτι δὲ ὅταν μὲν δοξάσωμεν δεινόν τι ἢ φοβερόν, εὐθὺς συμπάσχομεν, κτλ.* vgl. II, 2. 413, b, 29. de Sensu et Sensib. c. 1. 458, b, 28.

398) de An. I. I. 428, 21 *τῶν δὲ θηρίων οὐθενὶ ὑπάρχει πίστις, φαντασία δὲ πολλοῖς. ἔτι πάσῃ μὲν δόξῃ ἀκολουθεῖ πίστις, πίστει δὲ τὸ πεπεῖσθαι, πειθοῖ δὲ λόγος.*

399) c. 4. 429, 22 *ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς . . . οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι.* In welchem Sinne *τόπος εἰδῶν*, ſ. ob. Anm. 166. ib. b, 3 *ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον.*

400) ib. 429, b, 5 *ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται ὡς ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὑτοῦ) ἔστι μὲν ὁμοίως καὶ τότε δυνάμει πως . . . καὶ αὐτὸς δὲ αὑτὸν τότε δύναται νοεῖν.* (vgl. II, 5. 417, b, 22. Metaph. XII, 7. 1072, b, 18.). — 430, 3 *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον.* Als *ἀπαθὲς* iſt er auch der *ἀλλοίωσις* nicht unterworfen, ib. 429, 15. Phys. VII, 3. 247, 19 und faßt das der Art nach Untheilbare in einem Akte, de An. III, 6, oder einigt das Mannichfaltige, c. 6. 430, b, 5.

Geiſt ſoll, wenn vom Körper abgelöſt, ſein was er (wahrhaft) iſt, unſterblich und ewig, auf ihm das eigentliche Ich oder Selbſt des Menſchen beruhen [401]). Von Außen werde er uns zu Theil, ſei er ſelber göttlich oder das Göttlichſte in uns, heißt es, um ſeine Unabhängigkeit vom organiſchen Körper, nicht um ihn als eine zeitweiſe in uns übergehende Erweiſung des allgemeinen Weltgeiſtes zu bezeichnen, — eine Annahme, mit der nicht nur die ausdrücklichen, auf Individualität und Perſönlichkeit des Geiſtes hinweiſenden Bezeichnungen, ſondern auch die ganze ariſtoteliſche, eine fortgehende Kontinuität des vermittelnden Denkens mit dem unmittelbar zu ergreifenden Abſchluß im reinen Denken vorausſetzende Wiſſenſchaftslehre im offenbaren Widerſpruch ſtehn [402]). Faßt aber Ariſtoteles den thätigen Geiſt als das wahre Ich oder Selbſt des Menſchen und legt er ihm Ewigkeit bei, ſo muß er auch von Unſterblichkeit deſſelben ſich überzeugt gehalten, nicht blos im Anſchluß an den Volksglauben in populären Schriften, wie im Dialog Eudemus, ſie gelten gelaſſen haben [403]). Auch ſchließt er

---

401) ib. c. 5 ... *ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς, καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ ... καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον .. ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.* c. 7. 431, 14 *τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει . . . διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή.* vgl. c. 8. 432, 8. de Sensu 1. 449, b, 30. Das *διανοεῖσθαι* wird I, 4. 408, b, 25 dem *νοῦς* abgeſprochen. vgl. Polit. I, 5. 1154, b, 8. — Eth. X, 7. 1178, 2 *δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. κτλ.* vgl. IX, c. 4. 1166, 22. 8. 1068, b, 6.

402) de Gener. Anim. II, 3. 736, b, 27 *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.* vgl. Metaph. XII, 9. 1075, 7. de An. III, 4. 429, 30. Eth. X, 7. . . *εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον κτλ.* vgl. m. Handb. III, 1. 107 ff.

403) Plut. consol. ad Apollon. c. 27. vgl. Cic. de Divinat. I, 25. Sext. Emp. adv. Math. IX, 20. Stellen wie Eth. III, 4. 1111, b, 22 (Eud. 1235, b, 3. M. Mor. I, 17. 1189, b) *βούλησις* (im Unterſchiede von

den leidentlichen Geiſt und damit Rückerinnerung an das in deſſen Bewußtſein gefallenes, ausdrücklich von der Unſterblichkeit aus [404]), ohne freilich zu beſtimmen, wie der ſelbſtthätige Geiſt, abgelöſt vom Körper, ſeiner Identität inne werden ſolle. Ohne Erinnerung an die vorangegangenen Zuſtände ſeiner Verkörperung könnte er nur den Erfolg ſeiner Selbſtentwickelung ins Jenſeits mit hinübernehmen, daran jedoch auch das Innewerden der Identität haften. Auch hier hat Ariſtoteles wohl eine Grenze der menſchlichen Forſchung anerkannt ([402]), ohne einen Glauben aufgeben zu wollen, der mit der Ueberzeugung von der Individualität der Weſenheiten, d. h. Kraftthätigkeiten, ſo genau zuſammenhängt; und die wahre Weſenheit des Menſchen war ihm doch jener reine, alle übrigen vom Organismus irgendwie abhängigen Funktionen beherrſchende Geiſt. Wie freilich die Lebenskraft im Samen ſich fortpflanzen und wie der ihm nicht räumlich einwohnende Geiſt mit den vom organiſchen Körper) abhängigen Funktionen zu einem perſönlichen Weſen ſich verbinden ſolle, hat Ar. nicht zu ſagen gewußt; und wer hat nach ihm dies Räthſel gelöſt?

6. Aber iſt denn der perſönliche Geiſt des Menſchen blos denkend und nicht auch wollend? Das Wollen von ihm auszuſchließen konnte Ariſtoteles um ſo weniger ſich veranlaßt ſehn, je entſchiedener er von der Freiheit unſres Wollens und Handelns überzeugt war und je beſtimmter er ſie von der bloßen Willkür des animaliſchen Lebens ſonderte [405]). Doch geht er in nähere Begriffserörterung der Freiheit nur in Bezug auf die Zurechnung

προαίρεσις) δ' ἐστὶ τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας, können gegen Vorausſetzung des ariſtoteliſchen Glaubens an Unſterblichkeit nicht geltend gemacht werden; augenſcheinlich beziehen ſie ſich auf Annahme ewiger Fortdauer des irdiſchen Lebens. Auch nicht die Aporien, Eth. I, 11, über die den Verſtorbenen beizumeſſende Theilnahme an der Glückſeligkeit, oder Stellen wie ib. IX, 8. 1169, 18. III, 12. 1117, b, 19.

404) de An. III, 5. 430, 22 χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. οὐ μνημονεύομεν δὲ κτλ. (401). Die Schwäche des Alters trifft nur die Organe, nicht den Geiſt, ib. I, 4. 408, b, 18.

405) ſ. m. Handb. III, 1. 104, 244.

unsrer Handlungen ein, ohne weder zu bestimmen, wie die Nothwendigkeit der Absolge von Ursache und Wirkung damit bestehn solle, noch über ihre Grenzen und ihr Verhältniß zu der Bestimmtheit der individuellen Kraftthätigkeit sich auszusprechen. In ersterer Beziehung mochte er auf seine Sonderung der unbedingten Zweckursächlichkeit von der hypothetischen Nothwendigkeit der wirkenden Ursachen zurückgehn und die Freiheit auf die sich selber die Zwecke setzenden Kraftthätigkeit des denkenden Ich zurückführen; in der andren Rücksicht dafür halten, daß die Sphäre der freien Selbstbestimmung durch die Grenzen der jeder individuellen Kraftthätigkeit zugewiesenen Selbstentwickelung bestimmt werde; denn nicht blos erkennt er die Schranken der bedingten Kraftthätigkeit des Geistes im Vergleich mit der unbedingten, schöpferischen der Gottheit, bestimmt an, sondern setzt auch zur vollendeten Sittlichkeit, d. h. zum Ergebniß freier Selbstbestimmung, schönes Naturell (εὐφυΐα) voraus [406]). Augenscheinlich nahm er an daß Freiheit der Selbstbestimmung in dem Maße sich bethätige, in welchem der selbstthätige Geist aus und durch sich selber, unabhängig von allem bloßen Vermögen und allen äußeren Impulsen, sich entwickele; die Tugend soll aus tugendhaften Handlungen, nicht umgekehrt diese aus jener hervorgehn, d. h. die unmittelbaren Selbstbestimmungen [407]) des Geistes sollen der Ausbildung der Tugend als Fertigkeit (ἕξις) vorangehn. Wie entschieden aber Aristoteles auch den Primat des thätigen Geistes (der reinen Vernunft) über das vermittelnde Denken (den leidentlichen Geist) und dieses über die organischen Funktionen anerkannte, so ließ er doch keineswegs die Wechselbeziehungen, die zwischen diesen verschiedenen Stufen des Seelenlebens statt finden, außer Acht und hat durch sorgfältige Erörterung derselben namentlich in seinen schönen Abhandlungen über das Gedächtniß und die Wiedererinnerung (ἀνάμνησις), sowie über das Traumleben, manche Erscheinungen aufgehellt.

7. Durch thatsächlich nachweisliche Unterscheidung der verschiede-

406) Eth. III, 7. 1114, b, 5. vgl. m. Handb. III, 1. 105 f. 245.
407) Eth. III, 7. 1114, 9.

nen Stufen der Entwickelung des Lebens und der Seele und durch genaue Beobachtungen der Erſcheinungen auf je einer derſelben, hat Ar. den Grund wie zu den biologiſchen Wiſſenſchaften überhaupt, ſo auch zur Erfahrungsſeelenlehre gelegt und die Unterſcheidung dreier Seelenvermögen oder Seelenrichtungen, die neuerlich durch Herbart erſchüttert, keineswegs ſchon aufgehoben oder erſetzt worden iſt, wenigſtens angebahnt [408]). Was er als den leidentlichen Geiſt, d. h. als vermittelndes Denken bezeichnet, iſt auch ihm zufolge ſo abhängig vom Vorſtellen, daß er, falls er Seelenlehre in unſrem Sinne des Wortes, ſtatt Einleitung in eine allgemeine Biologie, hätte geben wollen, er dieſe letztere allgemeinere Bezeichnung ganz wohl ſich hätte gefallen laſſen können [409]). Das Wollen verſucht auch er nicht aus dem Vorſtellen oder Denken abzuleiten, führt es aber auf ein dem Menſchen mit dem Thiere gemeinſames Vermögen, das der Strebung (ὄρεξις), zurück und beſtimmt daſſelbe näher als Begehrungsvermögen [410]). Es ſetzt ihm zufolge wiederum das Innewerden der Luſt- und Unluſtempfindungen voraus [411]). Dieſes, d. h. das Gefühlsvermögen, ſoll alle verſchiede-

408) vgl. m. Handb. III, 1. 130 ff.

409) de An. III, 10. 433, 9 . . εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νόησίν τινα.

410) de An. III, 10. 433, 27 ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν· οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν. vgl. de motu An. 6. 700, b, 15. Die Wahl wird auf ein Schlußverfahren zurückgeführt, Eth. VII, 5. 1147, 25. VI, o. 13. 1144, 31. de Motu o. 7. 707, 7. Außer der ἐπιθυμία und der βούλησις ordnet Ar. auch den platoniſchen θυμὸς der ὄρεξις unter, de Anim. II, 3. 414, b, 2. III, 9. 432, b, 6. o. 10. 433, 22. vgl. Metaph. XII, 7. 1072, 26. In ihrer Beziehung auf den νοῦς iſt ſie ihm eins der Principien der Handlungen, Eth. VI, 2. 1139, 17. ib. b, 4 διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἡ ὄρεξις διανοητική. Vom Denken unterſcheidet ſie ſich dadurch daß an die Stelle der Bejahung und Verneinung δίωξις und φυγὴ tritt, Eth. II. p. 1139, 21.

411) de Anim. II, 3. 414, b, 4. III, 7. 431, 10 καὶ ἔστι τὸ ἡδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν. κτλ. vgl. Eth. VI, 2. 1139, 12. ib. X, 4. 1174, b, 29. de An. III, 11 pr.

nen Stufen des Sinnen- wie des Denklebens begleiten, ſo daß Art und Werth derſelben durch Art und Werth der ſie erzeugenden Thätigkeiten beſtimmt werde, ohne jedoch mit ihnen, der Wahrnehmung oder dem Denken, ſchlechthin zuſammenzufallen, und ebenſowenig mit der Bewegung: vielmehr iſt ſie Abſchluß jener [412]).

Gehen die Luſtempfindungen aus der entſprechenden Thätigkeit nicht ſelber hervor, ſo hemmen ſie dieſelbe, ſtatt ſie zu fördern [413]). Setzen ſie ſich über den jedesmahligen Bereich der zu Grunde liegenden Thätigkeiten im Bewußtſein feſt, ſo entſtehn die von Vermögen und Fertigkeiten geſonderten Affekte [414]). An und für ſich weder gut noch böſe, ſollen dieſe, nach einer einem verlorenen Buche entlehnten Aeußerung, richtig angewendet auch wieder zu einem Förderungsmittel der Tugend werden können [415]). Zu einer Gliederung und ins Einzelne gehenden Erörterung der Affekte ſcheint Ariſtoteles nicht gekommen zu ſein [416]).

8. In der biologiſchen Richtung ſeiner Seelenlehre durfte Ariſtoteles auch die örtliche Bewegung nicht unberückſichtigt laſſen. Er zeigt daß ſie weder mit dem Ernährungs- noch mit dem Wahrnehmungsvermögen zuſammenfalle, daß auch das Denkvermögen und der Geiſt, oder auch das Begehrungsvermögen nicht das unmittelbar Bewegende ſei. Sie ſetzt eine auf Zwecke, ein Begehrtes, gerichtete Thätigkeit, ſagt er, die Strebung voraus, ſei es die des Sondernden (κριτικόν) der Wahrnehmung oder die des Denkens [417]); denn in dem ſondernden Vermögen ſieht er, wie geſagt, ein Band zwiſchen Wahrnehmung und Denken; keins von beiden kann ohne daſſelbe beſtehn. Der Schwierigkeit einer triftigen Eintheilung der

412) Eth. X, 4 pr. c. 5 pr. p. 1175, b, 24. 1176, 15. Phys. Ausc. VII, 8. 247, 8. — Eth. X, 5. 1175, b, 30. — ib. c. 3.

413) Eth. X, 5. 1175, b, 1. VII, 13. 1153, 20.

414) Eth. II, 4.

415) Eth. II, 4. 1105, b, 28. — Seneca de ira, I, 17. vgl. Bernays in der angef. Abhandl. (29) S. 177 f. 200 f.

416) vgl. m. Handb. II, 2. 1531 ff. III, 1. 133 f.

417) de An. III, 9. 10. vgl. de Animal. motu 1. 6. 700, b, 17 Phys. VIII, 2. 253, 15.

verſchiedenen Vermögen der Seele iſt Ar. ſehr wohl ſich bewußt geweſen [418]).

9. Den Büchern von der Seele, in denen in Folge ihres zunächſt phyſiologiſchen Zweckes, vielleicht auch mit Vorbehalt ausführlicherer Behandlung [419]), vom Vorſtellen und Denken obgleich weniger eingehend gehandelt wird als von den Sinneufunktionen, kommen zur Ergänzung, in der Abhandlung über die Sinneswahruehmungen und ihre Objekte, ſowie in den damit zuſammengehörigen, über Wachen und Schlafeu, Gedächtniß und willkürliche Wiedererinnerung, Jugeud und Alter, Ein- und Ausathmen, Leben und Tod, — Unterſuchungen über theils deu organiſchen Weſen gemeinſame, theils einzelnen Arten derſelben eigenthümliche Funktionen, hinzu [420]). Im nächſten Anſchluß an die Bücher von der Seele ſteht nächſt der Abhandlung von der ſinnlichen Wahrnehmung, die vom Gedächtniß und der Wiederinnerung. Erſteres wird auf das Vorſtelluugsvermögen, d. h. auf die Nachwirkung der ſinnlichen Wahrnehmung (S. 517), und die in ihm ſtattfindende Reproduktion von Vorſtellungen auf Wiedererneuerung der Bewegungen zurückgeführt. Es erſtreckt ſich auch auf Gedanken, ſofern auch dieſen Vorſtellungen

418) de Anim. III, 9. 432, 22.

419) de An. III, 7. 431, b, 16 *ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα νοῶν. ἀρα δ' ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὔ, σκεπτέον ὕστερον.*

420) de Sensu et Sensib. c. 1 pr. u. 436, 11 *πρὸς δὲ τούτοις τὰ μὲν πάντων ἐστὶ τῶν μετεχόντων ζωῆς κοινά, τὰ δὲ τῶν ζῴων ἐνίοις. τυγχάνουσι δὲ τούτων τὰ μέγιστα τέτταρες οὖσαι συζυγίαι τὸν ἀριθμόν κτλ* b, 3 *πάντα γὰρ τὰ μὲν μετ' αἰσθήσεως συμβαίνει τὰ δὲ δι' αἰσθήσεως.* Zu dem letzteren gehören ohne Zweifel Gedächtniß und Wiedererinnerung, die in jenen vier Paaren nicht mit aufgezählt, aber unmittelbar an die Abhandlung über Schlaf u. ſ. w. angeknüpft werden, de Somno 1. 454, b, 8. Von dem letzten Paar wird vorzüglich in Bezug auf Lang- und Kurzlebigkeit gehandelt, ausführlichere Unterſuchung über Leben und Tod aber wohl vorbehalten, de Long. et Brev. 1. 464. b, 32. Auch Geſundheit und Krankheit ſollten in Betracht gezogen werden, ib. u. de Sensu et Sensib. c. 1. 436, 17, doch ſcheint Ariſtoteles zur Unterſuchnng darüber nicht gekommen zu ſein, Alex. de Sensu 94.

und Bilder zu Grunde liegen [421]). Allen Thieren gemeinsam, soweit sie des Vorher und Nachher, d. h. der Zeitabfolge inne werden, erhebt es sich doch nur bei'm Menschen zur willkürlichen Wiedererinnerung, weil Ueberlegung, eine Art Schlußverfahren, dazu erforderlich. Wenn wir uns besinnen, so erneuern wir einige der früheren Bewegungen, bis zu derjenigen, welcher die gesuchte zu folgen pflegte, indem wir von einer solchen Vorstellung ausgehn, die dem Gesuchten ähnlich oder ihm entgegensetzt, oder ihm, sei es räumlich oder zeitlich, nahe. Leicht zu erinnern ist daher was in fester Ordnung aufgefaßt ward und vorzüglich ist zur Wiedererinnerung die Zeitabfolge festzuhalten [422]). Unmittelbar an diese Abhandlung schließt sich die vom Schlaf und Traum an. Der Schlaf wird auf Ermüdung des Sinnenvermögens zurückgeführt, daher der Wechsel von Schlaf und Wachen den der sinnlichen Wahrnehmung theilhaften Wesen vorbehalten; aus der Hemmung der Sinnenthätigkeit im Schlafe und der dadurch erhöhten Thätigkeit des Vorstellungsvermögens werden die Traumerscheinungen abgeleitet, jedoch zugleich die Einwirkungen einzelner Sinnesaffektionen und die hin und wieder in den Schlafzustand eindringenden Momente der Ueberlegung in Betracht gezogen [423]). Mit großer Vorsicht erwägt Ar. die Annahme vorbedeutender Träume (Mantik). Er erkennt an daß sie Zeichen von Affektionen des Körpers sein können, die in dem bewegten wachen Zustande zum Bewußtsein nicht gelangen; ebenso daß die durch lebhafte Traumbilder hervorgerufene Richtung des Denkens zu Handlungen im Wachen führen möge; auch wohl daß Traumseher das ihre Angehörigen Betreffende hin und wieder voraussehen, weil die von diesen ausgehenden Bewegungen ihnen vertrauter seien. Von überschwänglichen, auf ferne

421) de Memor. 1. 450, 30 *ἡ γὰρ γινομένη κίνησις ἐνσημαίνεται οἷον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος κτλ.* — ib. 450, 22.

422) ib. 2. 453, 5. vgl. hist. An. I, 1. 488, b, 24. — de Mem. 2. 451, b, 2. 453, b. — ib. b, 16. — 452, 1. — b, 7.

423) de Somniis 1. f. besonders p. 458, b, 9. 33. c. 3. 460, b, 32. 462, 18.

Ereigniſſe ſich beziehenden Träumen aber iſt er überzeugt, daß ſie mit dem was geſchehe, nur zufällig zuſammentreffen und daß der beſte Ausleger der Träume ſei wer die Aehnlichkeiten leicht und ſicher ergreife [424]).

2. Die Lehre von den organiſchen Weſen.

1. Wiewohl nur ein Theil der beabſichtigten Abhandlung über Leben und Tod zu Stande gekommen iſt (von Jugend und Alter wollte er wahrſcheinlich noch ausführlicher handeln), ſo laſſen ſich doch aus dieſem Theile und aus Stellen in ſeinen zoologiſchen Schriften Ariſtoteles' Annahmen über den Gegenſtand ziemlich vollſtändig herſtellen. Iſt die Seele, d. h. die Lebenskraft, die Form, oder vielmehr Entelechie, und die bewegende und Endurſache des lebensfähigen, organiſchen Körpers, kann mithin die Seele nicht ſelber wiederum körperlich ſein, jedoch ebenſowenig des Körpers und zwar des ihrer beſonderen Beſtimmtheit angemeſſenen Körpers, entbehren [425]), pflanzt ſie ſich ferner durch Zeugung fort, ſo läßt ſich zwar fragen welcher Stoff ihr zum Mittel der Fortpflanzung und ihrer Lebensfunktionen diene, nicht in welchem Stoffe ſie ſelber aufgehe. Jene Fragen hat denn auch Ar. ſich geſtellt und nach dem damahligen Standpunkte der Naturwiſſenſchaft zu beantworten geſucht. Das Seelenvermögen ſoll an einem andren und göttlicheren Stoffe Theil haben als die Elemente, und je nach ſeiner Würde auf den verſchiedenen Stufen der thieriſchen Schöpfung an einem mehr oder weniger feinen, dem Saamen einwohnenden, ähnlich dem Elemente der Sterne, doch nicht Aether ſelber. Daher auch die dem Körper und ſeinen Theilen eingeborene (σύμφυτος) Lebenswärme oder Lebensluft, mit deren Verſchwinden das Leben entweicht [426]):

---

424) de Divinat. 1. 462, b, 26. 463, 7. 21. 31. c. 2. 464, b, 5. Vgl. über die ſogenannten *parva Naturalia* m. Handb. II, 2. 1189 ff.

425) de An. II, 1. 412, 15. de Vita 1. 467, b, 14 u. a. St. — de Anim. II, 1. 413, 4. de Generat. Anim. II, 3. 736, b, 22. 737, 7.

426) de Gener. An. II, 3. 737, b, 30. vgl. Mayer's ariſtoteliſche

ſie ſoll im Herzen, oder in einem bei blutloſen Thieren dieſem entſprechenden Organe ihren Sitz haben, und auch den Pflanzen nicht fehlen dürfen, als ein für Ernährung, gleichwie für Bewegung nothwendiges Werkzeug; jedoch auch nur ein von der Seele angewendetes Werkzeug ſein. So betrachtet denn Ar. auch jedes lebende Weſen als einen Mikrokosmos [427]), in welchem jeder Theil dem Zwecke des Ganzen, der auf der Seele beruhe, als Werkzeug diene, und er iſt durchgängig beſtrebt die Zweckthätigkeit der Natur nachzuweiſen und zu zeigen, welche Beſtimmung jedes der Organe zur Erreichung der Lebenszwecke des Ganzen habe und wie dieſer Beſtimmung Form und Funktion der Organe, je nach der Verſchiedenheit des Lebenszweckes des Thieres, in verſchiedener Weiſe entſpreche, wie die verſchiedenen Organe einander gegenſeitig unterſtützen. Und damit iſt er Urheber der vergleichenden Anatomie geworden, die er ſchon in ſeiner Thiergeſchichte anwendet und demnächſt in den Büchern von den Theilen, von der Erzeugung und der Bewegung der Thiere weiter durchführt. Zuerſt will er für jede Gattung die Eigenſchaften in Betracht ziehn, die allen ihr angehörigen Thieren zukommen und dann ihre Urſachen zu ermitteln beſtrebt ſein; denn von je einem Thiere für ſich handeln, würde zu vielen Wiederholungen führen [428]), und die Beſchreibung (in den Büchern von der Thiergeſchichte) ſoll der aitiologiſchen Betrachtung vorangehn. Wir müſſen uns begnügen ſeine allgemeinſten Annahmen über das organiſche Leben und die ſeiner Betrachtung zu Grunde liegenden Grundſätze kurz hervorzuheben.

2. Ariſtoteles unterſcheidet gleichtheilige und ungleichtheilige Beſtandtheile der organiſchen Körper, führt erſtere, wie wir geſehn haben (S. 510), auf die Gegenſätze des Warmen und Kalten, Feuchten und Trocknen zurück und wiederum die ungleichtheiligen, d. h.

Thierkunde 409 ff. — de Vita et M. 4. 469, b, 8. de part. An. II, 3. 650, 2. c. 7. 652, 7. III, 5. 667, b, 26 u. a. St.

427) de part. An. I, 1. 640, b, 22. 642, 9. c. 5. 645, b, 14. Phys. VIII, 2. 252, b, 24 u. a. St.

428) de part. An. I, 5. 645, b, 1. 16. vgl. c. 4. 644, 34.

die Organe, auf gleichtheilige. Schon in den gleichtheiligen Stoffen erweist sich der Zweckbegriff wirksam, selbst in den Elementen; in höherem Grade in den Organen und ihren Bestimmungen. Ar. läßt das Verhältniß der gleichtheiligen Stoffe zu den ungleichtheiligen, den Organen, keineswegs außer Acht. Unter den gleichtheiligen Bestandtheilen, wie Blut, Gehirn, Fleisch, Knochen, Sehnen, Adern u. s. w.[429]), mußten Fleisch und Blut und das Analogon von beiden in den niederen Thierordnungen, vorzugsweise in Betracht gezogen werden; ersteres als Träger des allen Thieren gemeinsamen Tastsinnes, nicht selber Tastsinn[430]), letzteres als Nahrung für die festeren Bestandtheile; daher er denn auch das Herz als Bereitungsstätte des Blutes, für das Centralorgan der blutführenden Thiere hielt[431]) und ohne Einsicht in den Unterschied die Bestimmung und den Umlauf des venösen und arteriellen Blutes zu haben, unterscheidet er doch zwei Hauptblutgefäße, das große und die Aorta[432]), und gibt richtige Beschreibung mancher Adern[433]). Auf das Herz führt er auch die Vermittelung der Empfindung, Athmung und Bewegung zurück[434]). Zur Ermäßigung der Blutwärme sollte das aus den kalten Stoffen des Wassers und der Erde bestehende Gehirn dienen[435]), und den nicht blutführenden Thieren ein dem Herzen entsprechendes Centralorgan eignen, das gleich diesem zuerst sich bilde und zuletzt absterbe[436]). In der vergleichenden Beschreibung der

---

429) de part. An. II, 2—9.

430) ib. c. 8. de An. II, 11. 422, b, 19. 423, b, 1. III, 2. 426, b, 15 u. a. St.

431) de part. An. II, 1. 647, 24. b, 4. c. 3. 650, 33. c. 4. 651, 12. de Somno c. 3. 456, 34 u. s. w.

432) de part. An. III, 4. 666, b, 24. II, 4. 650, b, 17. hist. An. I, 16. 495, b, 6.

433) Ar. ll. ll. vgl. Philipson ὕλη ἀνθρωπίνη p. 28 und Franzius, z. s. Uebersetz. der B. von den Theilen d. Thiere 292, 31.

434) de part. An. II, 1 (431). de Respir. 20. 479, 1. de Somno 2. 456, 5. 15 u. s. w. vgl. Meyer a. a. O. 425 ff.

435) de part. An. II, 7. 652, 31. b, 22.

436) ib. III, 4. 666, 10. 20. 667, 32. de Vita 3. 468, b, 28.

verſchiedenen Thiergattungen richtet Ar. ſein Hauptaugenmerk auf die den Lebensthätigkeiten derſelben nach Funktion und Form entſprechende Organe, ohne jedoch die Beſchaffenheit der gleichtheiligen Beſtandtheile außer Acht zu laſſen. Er ſetzt eine ſtetig fortſchreitende Reihenfolge der organiſchen Weſen vom Unvollkommneren zum Vollkommneren, von der Pflanze zum Menſchen, voraus und ſucht die Mittelſtufen, namentlich zwiſchen den Pflanzen und den ausgebildeten Thieren nachzuweiſen. So wie den Pflanzen das den Sinnenweſen unentbehrliche Innewerden der Mitte als Centralorgan fehle, ſo nimmt er an, ſei es bei den unvollkommneren Thieren nur noch dem Vermögen nach vorhanden, ſo daß bei ihnen, wie bei den Pflanzen, ein das Leben nicht zerſtörendes Zertheilen ſtattfinden könne [437]). Gleichwie Zoologie, ſcheint er die Pflanzenlehre zu bearbeiten beabſichtigt zu haben, jedoch nicht dazu gekommen zu ſein. Nur vereinzelte Beobachtungen und Bemerkungen finden ſich über das Pflanzenleben in ſeinen Werken zerſtreut [438]). Sein treuer Schüler Theophraſt iſt hier ergänzend eingetreten.

4. War der Geſichtspunkt der zoologiſchen Schriften des Ar. der der vergleichenden Anatomie und Organologie, nicht der der Thierkunde im gewöhnlichen Sinne des Worts, ſo mußte die nach Thierklaſſen geordnete ſyſtematiſche Darſtellung ſehr zurücktreten. Er ſetzt eben vorläufige Kenntniß der von ihm angezogenen Thiere voraus und kommt dem Leſer nicht durch Beſchreibungen nach im voraus feſtgeſtellter Terminologie zu Hülfe. Doch hat er Eintheilung in Klaſſen, Gattungen und Arten keineswegs außer Acht gelaſſen, die ſchon in der zweiten Analytik angebahnte Lehre von den Eintheilungen in einem vielleicht nur nicht ganz durchgeführten einleitenden Abſchnitt in Beziehung auf Zoologie erörtert, und die von ihm angebahnte Eintheilung des Thierreiches, wie J. B. Meyer

437) de Anim. II, 2. 413, b, 16 u. a. St.

438) de part. An. II, 10 u. a. St. in m. Handb. II, 2. 1247, 413. — Fr. Wimmer, phytologiae Aristotelicae fragmenta. vgl. m. Handb. 1236 ff. u. Zeller 354 ff.

gezeigt hat, in seinen verschiedenen zoologischen Schriften im Ganzen festgehalten, nicht ordnungslos bald aus dieser bald aus jener Klasse Thiere zur Vergleichung herangezogen [439]). Ohne Zweifel setzt Ar. eine von den Pflanzenthieren zum Menschen stetig aufsteigende Stufenfolge der Vollkommenheiten voraus, so daß die Stellung der Mittelglieder unsicher werde [440]), ohne jedoch zu fester Entscheidung über die maßgebenden Gesichtspunkte der Anordnung gelangt zu sein. Die bei Bienen und Ameisen unverkennbare höhere Entwickelung des Kunsttriebes z. B. rückt sie, die Insekten, über die Stufe vollkommner organisirter warmblütiger Thiere hinaus. Den Menschen, ohne ihn einer besonderen Gattung der lebendige Jungen gebärenden (ζωοτοκοῦντα) einzuordnen, bezeichnet er als den vollkommensten derselben, dem das ganze Thierreich, gleichwie diesem die Pflanzenwelt, als Mittel zu dienen bestimmt sei [441]), hebt als Vorzüge seiner Organisation hervor: die Fülle, Reinheit und Wärme seines Blutes, die Größe seines Gehirns, das Ebenmaß seiner Glieder, seine aufrechte Stellung, den bestimmt in ihr ausgeprägten Unterschied des Rechts und Links u. s. w., die Feinheit seines Tastsinns, die Schärfe seines Unterscheidungsvermögens, die Vorrichtungen zum Sprachvermögen, die ihm durch die Hand, als Werkzeugs der Werkzeuge, verliehenen Mittel der Vertheidigung und der Kunstfertigkeit [442]). Nicht weil der Mensch das verständigste lebende Wesen ist, hat er Hände, sondern er hat Hände, weil er das verständigste der Wesen ist [443]). Und warum ist er das verständigste der Wesen? weil ihm der Geist einwohnt, kraft dessen er sich über den Bereich der Sinnenwelt hinaus, zum reinen Be-

---

439) Meyer a. a. O. 1 ff. — ib. 114 ff. vgl. m. Handb. 1188 ff. Zeller 431 ff. Ueber Eintheilung de part. An. I, 3.

440) hist. An. VIII, 1. 588, b, 4. de part. An. IV, 5. 678, 11.

441) Zeller S. 435, 3. — de gener. An. II, 4. 737, b, 26. hist. An. IX, 1. 608, b, 5. — Polit. I, 8. 1256, b, 15.

442) s. die Belegstellen in m. Handbuch S. 1331 ff. und bei Zeller S. 435 ff.

443) de part. An. IV, 10. 681, 15. ὄργανον ὀργάνων wird die Hand hier l. 21 und de Anim. III, 8. 432, 1 genannt.

griff, zu dem Anſich der Dinge erhebt[444]). Damit aber herrſcht der Menſch über das ganze übrige Reich der lebenden Weſen; und gleichwie die Pflanzen den Zwecken der Thiere dienen, ſo die ganze Natur denen des Menſchen[445]).

5. Der leitende Grundſatz wie in der Phyſik überhaupt, ſo in der Lehre von dem organiſchen Leben insbeſondere, mußte dem Ar. der des Zweckbegriffes ſein; ſpricht ſich ja in der Form die Weſenheit, das wahre Was der Dinge aus, welches mit ihrem Zweck zuſammenfällt. Das Einzelweſen pflanzt den ihm einwohnenden Typus der Gattung und Art fort; ſein Lebensprincip iſt der den Organismus ſeines Körpers geſtaltende kraftthätige Begriff[446]). Er bedarf aber des dazu geeigneten und vorbereiteten Stoffes, und ſo darf der Naturforſcher auch die wirkende oder phyſiſche Urſächlichkeit nicht außer Acht laſſen[447]): die ſtoffliche und bewegende, woraus abgeſehn von dem Zwecke, wofür er benutzt wird, die Qualität des Stoffes ſich ableiten läßt. Nur wähne man nicht, die Ernährung, die ja immer eines beſtimmten Maßes je nach dem zu ernährenden Weſen bedarf, ſei lediglich Wirkung der Wärme, das Wachsthum der Pflanzen der Erfolg der Bewegung feuriger Stoffe nach Oben, erdiger nach Unten, die Verſtändigkeit des Menſchen Wirkung der Hände[448]). Jedes Organ iſt vielmehr von der Verrichtung abhängig, der es zu dienen hat, und die Verrichtung von dem Lebenszwecke des organiſchen Weſens, alſo von ſeiner Seele. Jene Miturſächlichkeit des Stoffes und der Bewegung kann daher nur dazu dienen theils die Entſtehung des

444) de An. III, 4. 429, b, 10. vgl. Polit. ob. Anm. 441.

445) hist. An. IX, 1. 608, b, 5. de gen. An. II, 4. 737, b, 26. — Polit. I, 8. 1256, b, 15.

446) Metaph. VII, 7. 1032, b, 14. — de part. Anim. I, 1. 640, b, 28 *ἡ γὰρ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως.* ib. 639, b, 14. 641, 29. o. 5. 645, b, 14. de Anim. II, 4. 415, b, 7. u. a. St.

447) Phys. II, 9. 200, 32. vgl. de part. An. I, 5. 645, 21.

448) de An. II, 4. 416, 9. — ib. 441, b, 28. Anm. 448.

Materials zu erklären, deſſen ſich die Seele zur Bildung ihrer Organe bedient, theils Rechenſchaft von den beſonderen Beſtimmtheiten zu geben, die ſich aus dem Lebenszwecke des Weſens und der Beſtimmung der ihm dienenden Organe nicht ableiten ließen [449]). Doch ließ Ar. dabei nicht außer Acht daß Formbeſtimmtheiten, die der Beſtimmung der Organe nicht unmittelbar dienen, aus Rückſichten des Ebenmaßes und der Schönheit ſich ableiten ließen [450]). Vor Allem iſt Ariſtoteles daher beſtrebt von dem Bedürfniß der der beſonderen Thiergattung oder Art verliehenen Organe zur Erreichung ihrer Lebenszwecke, von der Uebereinſtimmung der Form derſelben mit den ihnen angewieſenen Funktionen, von dem Schutz der ihnen zu ihrer Sicherung zu Theil geworden iſt, von den Wechſelbeziehungen unter ihnen ſich Rechenſchaft zu geben [451]). Zunächſt wohl in dieſer Beziehung mahnt er Nichts im Bau der organiſchen Weſen für unwerth der Beachtung zu halten [452]). Auch die zwiſchen verſchiedenen Beſtandtheilen verſchiedener Gattungen organiſcher Weſen ſtattfindende Analogie, wie zwiſchen Knochen und Gräten oder Knorpeln und Schaalen, zwiſchen Haaren und Federn oder Schuppen und Panzer, läßt er nicht außer Acht, und benutzt ſie theils zur Unterſcheidung der verſchiedenen Thiergattungen, theils zur Nachweiſung der unter ihnen ſtattfindenden Beziehungen [453]).

6. Mit Bewunderung ſpricht Ar. von der Zweckthätigkeit der Natur, von der Wahl der einfachſten Mittel zur Erreichung ihrer Zwecke, von ihrer Sparſamkeit, ihrer Fürſorge der Untauglichkeit

---

449) z. B. daraus, daß die Natur an ein beſtimmtes Maß des Stoffes gebunden ſei und denſelben Stoff nicht an mehreren Stellen zugleich zu verwenden vermöge ſ. m. Handb. 1227, 608.

450) ſ. Zeller 353, 1.

451) vgl. m. Handb. 1319 ff. Zeller 377 ff. 399 ff.

452) de part. An. I, 5. 645, 4. 21.

453) Ueber den ariſtoteliſchen Begriff der Analogie ſ. Trendelenburgs hiſt. Beiträge I, 151 ff. u. Zeller 185, 2. Ueber die Anwendung deſſelben in der ariſtoteliſchen Zoologie, Meyer's ariſtotel. Thierkunde 103 f. 334 ff. u. Zeller 389 ff.

von Organen durch andre nebengeordnete oder durch Umbildung zuvorzukommen, von der Art wie sie die besseren Stoffe für die edleren, die schlechteren für die untergeordneten Körpertheile benutze, und wie sie jedem organischen Wesen nur die seinen Lebenszwecken dienenden Organe verleihe, nichts Ueberflüssiges thue [454]). Dieser teleologischen Auffassung der Natur widerspricht nicht, wenn er den wärmeren Thieren eine edlere Seele beimißt, oder den Verstand des Menschen auf die Wohlgemischtheit seines Centralorgans oder auch auf die Vollkommenheit seines Tastsinns zurückführt u. dgl. mehr; er schließt nur von der Wirkung auf die Ursache zurück, von der Vollkommenheit der Organe auf die Vollkommenheit der Seele, die sie sich ausgewirkt hat. Allerdings „soll die Seele nur so weit sich entwickeln können, als ihr Körper es verstattet, und der Körper nur so beschaffen sein, wie seine Seele ihn gebrauchen kann." Von einem fehlerhaften Cirkelschluß könnte hier nur die Rede sein [455]), wenn Ar. die beiden Faktoren als unabhängig von einander betrachtet hätte, nicht aber da er aufs entschiedenste die Seele als den Werkmeister des organischen Körpers bezeichnet.

7. Ist denn nun aber die Zweckursächlichkeit der Natur das letzte unbedingte Princip der Welt? bleibt für die göttliche Kausalität gar kein oder etwa nur so weit Raum, daß von ihr alle Bewegung ausgehe und sofern alles Bedingte dem Unbedingten, schlechthin Guten und Vollkommenen zustrebe? Ich muß hier von neuem gestehn nicht zu begreifen, wie ein solches Zustreben denkbar sein sollte, wenn nicht eine über die blos räumliche Bewegung hinausreichende Gemeinschaft des Bedingten mit dem Unbedingten vorausgesetzt würde. Nun weiß ich freilich keine bestimmte Erklärungen des Aristoteles über das Verhältniß der göttlichen zur Naturkausalität nachzuweisen und will kein Gewicht darauf legen, daß er letztere auch wohl eine dämonische nennt und von Gott und Natur zugleich aussagt, sie thäten Nichts vergeblich; aber woher die die

454) vgl. m. Hand. 1313 ff. Zeller 378 ff.

455) wie Zeller 379, 5 annimmt.

Arten und Gattungen auswirkenden und fortpflanzenden Entelechien? woher der dem Menschen verliehene abschließende Geist? Ich muß auch hier wiederum die Ueberzeugung aussprechen, daß Ar. als letzten Grund der Energien die göttlichen Gedanken betrachten mußte, so daß ihre Auswirkung in der Welt der Dinge der Miturſächlichkeit der dämoniſchen Natur überlaſſen geblieben wäre, deren Reich das des Ineinander von Kraftthätigkeit und Vermögen ſein ſollte.

8. Richten wir zum Abſchluß dieſes Abſchnittes noch einmal unſren Blick auf die ariſtoteliſche Lehre von Vermögen und Kraftthätigkeit. Die Gottheit, obgleich der unerſchöpfliche Quell inhaltreicher Gedanken, vermag dieſe in der Welt der Veränderungen nicht unmittelbar zu verwirklichen. Es bedarf dazu einer außer dem Bereich ihrer Vollkommenheit liegenden Bedingung der Verendlichung, wenn wir ſo ſagen dürfen. Ariſtoteles bezeichnet dieſe Bedingung als das Vermögen, oder ſagen wir lieber, Urvermögen, welches zwar nimmer für ſich geweſen oder ſein könne, aber der Möglichkeit alles unvollkommenen, bedingten, d. h. weltlichen Seins vorausgeſetzt werden müſſe. Nur mit den dieſem eigenthümlichen Schranken (στέρησις) können die göttlichen Gedanken in die Welt der Erſcheinungen, des Wechſels und der Veränderungen eingehn. Sowie aber das Vermögen all und jede ſeiner Beſtimmtheiten der Einwirkung der Kraftthätigkeit verdankt, deren letzter Quell das göttliche Denken iſt, ſo gewinnt es auch um ſo mehr Inhalt, je mehr dieſe es befruchtet hat. Daher die Stufenfolge der Vermögen vom Anorganiſchen an durch das Organiſche aller Arten bis zu den denkenden und ſelbſtbeſtimmenden Weſen. Ueberall liegt dem Vermögen der Dinge und Weſen Kraftthätigkeit zu Grunde und bedingt ihre Beſtimmtheit, ohne auf irgend einer Stufe die Schranken des Vermögens gänzlich zu überſteigen. Was die urſprüngliche Kraftthätigkeit im anorganiſchen Gebiete, wie in den Gegenſätzen des Kalten und Warmen, Feuchten und Trocknen, der Elemente u. ſ. w. gewirkt hat, iſt die Beſtimmtheit für die vermittelſt deſſelben zu

456) vgl. m. Handb. 1815 ff.

erreichenden Zwecke, die um so bestimmter hervortreten, je mehr sich's dem Organischen nähert. Im organischen Gebiete wirkt der aus der ursprünglichen Kraftthätigkeit hervorgegangene Zweckbegriff unmittelbarer und hat zu einem den beabsichtigten Funktionen des entsprechenden Wesens geeigneten Lebensprincip sich erhoben, welches als Entelechie die vorbereiteten gleichtheiligen Stoffe für die ihm vorgezeichneten Zwecke benutzt. Die höhere Stufe der organischen Wesen setzt stets die niedere als ihre Vorlage voraus, und die jener eigenthümliche Entelechie beherrscht die in ihr mitwirkenden niederen Entelechien; so die denkende Seele zugleich die ernährende und sinnlich wahrnehmende, jedoch nicht ohne von diesen Rückwirkungen und Förderungen zu erfahren. Jedes Vermögen bewahrt die ihm ursprünglich verliehene Bestimmtheit gewissermaßen als latente Kraft, welche im unorganischen Gebiete durch Bewegung und die dadurch hervorgerufenen Wechselbeziehungen erweckt wird. Dem Vermögen der organischen Wesen soll der Trieb einwohnen, mit Hülfe der Bewegung, jedoch auch nur mit Hülfe derselben, das ihren Lebenszwecken Förderliche sich zu assimiliren und wiederum je nach der Stufe auf welcher sie stehn. Im Thiere wird dieser Naturtrieb zur Strebung oder Begehrung (ὄρεξις), und die Fähigkeit zu unterscheiden (das κριτικόν) ist die Bedingung der ihnen verliehenen sinnlichen Wahrnehmung, je nach dem Grade, in welchem diese sich in ihnen entwickeln soll. Bei'm Menschen steigert sich die Strebung zum Willen, dem Vermögen sich zwischen verschiedenen und entgegengesetzten Impulsen zu entscheiden, und das sondernde Vermögen erhebt sich zum Denken. So ist denn schon das Sinnenvermögen des Menschen nicht mehr blos dienstbar seinen Lebensbedürfnissen; er will die Dinge um ihrer selbst wegen beachten [457]); der Mensch will erkennen und wird durch das ihm verliehene Denkvermögen und kraft seines Willens dazu in Stand gesetzt. Und doch würde er sein Ziel nicht erreichen, würde zum Ansichsein der Dinge sich nicht erheben können, wäre ihm nicht zum Abschluß der denkenden und wollenden Thätigkeit,

457) Metaph. I, 1 pr.

das unmittelbare Ergreifen durch den Geiſt und die von dieſem ausgehende Richtung des Willens verliehen worden. So ſteht der Menſch zugleich innerhalb und außerhalb der Naturweſen; in ihm hat das Vermögen durch Steigerung der ſondernden zur denkenden, der ſtrebenden zur wollenden Fähigkeit ſeinen höchſten Grad erreicht; aber zu reiner Kraftthätigkeit erhebt er ſich nur in den Momenten des unmittelbaren Ergreifens oder Schauens im Geiſte. Daher auch die Unterſcheidung ſeines durch den Organismus bedingten (paſſiven) und des von ihm unabhängigen rein kraftthätigen Denkens. So oft er zu letzterem gelangt, ſteht er in unmittelbarer Beziehung zum göttlichen Geiſte. Iſt daher letzterer der Grund aller Beſtimmtheiten in der Naturwelt der Vermögen, die ſich in ihr nach Maßgabe des in ihnen Angelegten entwickeln, mithin auch mittelbarer Grund alles Deſſen was in ihr geſchieht, ſo vermag er auch unmittelbar durch den im Menſchen ſich bethätigenden Geiſt darauf einzuwirken. In welcher Weiſe aber Gott als Vorſehung in die von ihm angelegte Naturordnung eingreifen ſolle, darüber fehlen uns alle näheren Beſtimmungen [458]).

V.

Ethik und Politik.

1. Die Ethik.

1. In der praktiſchen Philoſophie konnte Ariſtoteles dem Plato ohngleich enger ſich anſchließen als in der theoretiſchen. Doch treten auch hier die Verſchiedenheiten der Richtungen ſehr beſtimmt

458) Rückſichtlich der weiteren Ausführung des in dieſem Abſatz kurz Hervorgehobenen und der Belegſtellen dazu, muß ich mich auf m. Handbuch, beſonders III, 1. 73 ff. 84 ff. 90 ff. 102 f. 114 ff. 128 f. 134 f. beziehen. Aus den Aporien der theophraſtiſchen Metaphyſik erſehen wir daß zu völliger Durchführung der Spitzen ſeiner Lehren Ar. nicht gekommen war; zugleich jedoch daß auch Theophraſt den ἔξωθεν νοῦς als dem Menſchen eingeboren betrachtete, ſ. folg. Abſchn. Anm. 24.

hervor, und zwar ſogleich von vorn herein. Während Plato Ethik und Dialektik aufs engſte mit einander verknüpft, oder vielmehr erſtere aus letzterer ableitet, löſt Ariſtoteles die praktiſche Philoſophie oder Politik von der theoretiſchen in Bezug auf Gegenſtand und Methode ab. Jene ſoll nicht auf Erkenntniß des Unveränderlichen, Ewigen, ſondern auf Einſicht in das im menſchlichen Handeln Anzuſtrebende und Erreichbare gerichtet ſein [459]), ihre allgemeinen Beſtimmungen aus den konkreten ſittlichen Anforderungen ableiten, daher ſittliche Bildung und Erfahrung, oder Reife des ſittlichen Bewußtſeins vorauszuſetzen haben [460]); d. h. ſie ſoll vermittelſt der konkreten ſittlichen Anforderungen die Beſtimmtheit der ſittlichen Normen für die verſchiedenen Sphären des menſchlichen Handelns zur Beſtimmtheit des Bewußtſeins erheben. Wenn Ar. ſie daher nicht als Wiſſenſchaft im ſtrengen Sinne des Wortes bezeichnet wiſſen will, ſo ſtellt er damit keineswegs die Unbedingtheit der ſittlichen Werthbeſtimmungen, ſondern nur unſer Vermögen in Abrede, das Allgemeine in Bezug auf dieſelben ſo zu faſſen, daß es in ſeinem Anſichſein zu ſicherer und ausreichender Richtſchnur für unſer durch die Verſchiedenheit und den Wechſel der Verhältniſſe ſo ſehr bedingtes Handeln dienen könnte. Iſt auch der letzte Grund unſrer Handlungen im denkenden und ſelbſtbeſtimmenden Geiſte zu ſuchen, aus dem Anſich ſeiner Weſenheit (als *συμβεβηκότα καθ' αὑτά*) laſſen ſie ſich nicht ableiten. Gleich in der Einleitung (I, 4) zeigt Ar. daß wir auch in der Idee des Guten eine ſolche Richtſchnur nicht finden.

2. Jede unſrer Beſtrebungen und Handlungen iſt auf einen Zweck gerichtet und die Mannichfaltigkeit und Zuſammengehörigkeit der beſonderen Zwecke ſetzt einen ſie beſtimmenden Endzweck voraus.

---

459) Eth. I, 1. 1094, b, 11. c. 6. 1098, 26. II, 2. 1104, 1. VI, 3. 1139, b, 18. Metaph. VI, 1. 1026, 22. vgl. II, 3. Als Gegenſtand der praktiſchen Wiſſenſchaft wird Eth. I, 1. 1094, b, 7 *τἀνθρώπινον ἀγαθὸν* bezeichnet, oder auch *τὸ πρακτὸν ἀγαθόν* (c. 2. 1095, 16). Doch ſoll auch ſie nicht lediglich dem Handeln dienen, Polit. III, 8 pr.

460) Eth. I, 2. 1095, b, 3 *ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων . . . . ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι κτλ.*

Zuerſt alſo fragt ſich, welcher iſt der Endzweck aller unſrer Handlungen? Alle bezeichnen ihn als Erlangung der Glückſeligkeit, weichen dann aber, je nach der Verſchiedenheit ihrer Lebensrichtungen, in der Begriffsbeſtimmung derſelben weit von einander ab. Je nachdem das bloße Sinnenleben, oder die handelnde oder die beſchauliche (erkennende) Thätigkeit ihre Strebungen beherrſcht, betrachten ſie den Genuß, oder die praktiſche Wirkſamkeit oder das Erkennen als Endzweck [461]), — wobei von den mancherlei aus der Zuſammenfaſſung zweier oder aller drei Geſichtspunkte ſich ergebenden Miſchbegriffen abgeſehen wird [462]). Daß Genuß oder Luſt nicht ein des Menſchen würdiger Zweck und praktiſche Wirkſamkeit nicht, wenn auf Ehre oder Reichthum gerichtet und überhaupt nicht ohne genauere Beſtimmung, Endzweck ſein könne, ergibt ſich ſogleich bei näherer Betrachtung [463]) und die Prüfung der dritten Begriffsbeſtimmung des Endzwecks wird dem weiteren Fortſchritt der Unterſuchung vorbehalten [464]).

3. Der Endzweck ſetzt Selbſtgenugſamkeit voraus, kann nicht wiederum ſelber Mittel zur Erreichung andrer Zwecke ſein und muß ſich aus der dem Menſchen als ſolchem eigenthümlichen Thätigkeit ergeben [465]). So wird er denn als die ſchöne und vollen-

461) ib. 1094, 18. c. 2. 3.

462) ib, I, 2. 1095, 28.

463) c. 3. 1095, b, 19 *οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδώδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι . . . οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ τιμήν· τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος. φαίνεται δ' ἐπιπολαιότερον εἶναι τοῦ ζητουμένου· δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς τιμῶσι μᾶλλον εἶναι ἢ ἐν τῷ τιμωμένῳ κτλ.* Ueber den Reichthum als Zweck geſetzt, p. 1096, 5.

464) ib. 1096, 4 *τρίτος δ' ἐστὶν ὁ θεωρητικὸς (βίος), περὶ οὗ τὴν ἐπίσκεψιν ἐν τοῖς ἑπομένοις ποιησόμεθα*, im zehnten B.

465) I, 5. 1097, 33 *καὶ ἁπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὑτὸ αἱρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο. τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ.* b, 14 *τὸ δ' αὐτάρκες τίθεμεν οὐ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ· τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι. ἔτι δὲ πάντων αἱρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην, συναριθμουμένην δὲ δῆλον ὡς αἱρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν κτλ.* Man ſieht

dete, d. h. tugendhafte, dem Menſchen als ſolchem eigenthümliche Thätigkeit und zwar während des ganzen in ſich abgeſchloſſenen Lebens gefaßt, die Thätigkeit aber als Kraftthätigkeit, im Unterſchiede von blos zuſtändlichem Sein, näher beſtimmt [466]). Danach berichtigen und ergänzen ſich die beiden vorher als unzureichend nachgewieſenen Beſtimmungen des Begriffes der Glückſeligkeit und beſtätigt ſich vorläufig diejenige welche ſie auf den Begriff der Weisheit zurückführt. Sie beſteht daher nicht in bloßem Wohlergehn (εὐτυχία) [467]) und kann nur durch freie Selſtbeſtimmung, wenn auch nicht ohne Hülfe göttlicher Fügung und ohne unſre Wirkſamkeit und Selbſtentwickelung fördernde Güter, uns zu Theil werden. Erkennt Ar. einerſeits das Bedürfniß der Begünſtigung zur Erlangung der Glückſeligkeit an, ſo andrerſeits daß jene ihren Werth erſt durch die Anwendung erhält, die wir davon machen [468]): ſie ſollen Dem wovon die Glückſeligkeit abhängt, der tugendhaften Thätigkeit, nur zur Förderung und zu Werkzeugen dienen. Der

---

aus Magn. Mor. I, 2. 1084, 15 daß die Worte *συναριθμ. κτλ.* vom Verf. ſchon geleſen aber für der Erklärung bedürftig gehalten wurden. Ich möchte ſie daher nicht mit Zeller (S. 471, 1) für einen ſpäteren Zuſatz halten, vielmehr eine Unterſcheidung annehmen zwiſchen *τέλος τέλειον*, welches aus einer Zuſammenzählung von Gütern nicht entſtehn kann, und dem im menſchlichen Leben erreichbaren *τέλος*, welches der Erhöhung immer noch fähig iſt, wie ja auch Ar. in den folgenden Aporien es betrachtet. Teichmanns Erklärung (die Einheit der ariſtotel. Eudämonie, im Bulletin de la classe des sc. hist. philol. et polit. de l'Académie de St. Petersbourg XVI, 20. p. 305 ff.) kann ich ebenſowenig wie Zeller für richtig halten. — c. 6. 1098, 3 *λείπεται δὴ πρακτική τις (ζωὴ) τοῦ λόγον ἔχοντος.* vgl. c. 3. 1095, b, 31.

466) I, 7. 1098, 15 . . *εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ.* vgl. c. 13 pr. Aehnlich in B. X.

467) VII, 14. 1153, b, 23. Polit. VII, 1. 1323, b, 26.

468) Eth. I, 11. 1101, 6 *εἰ δ' οὕτως, ἄθλιος μὲν οὐδέποτε γένοιτ' ἂν ὁ εὐδαίμων, οὐ μὴν μακάριός γε, ἂν Πριαμικαῖς τύχαις περιπέσῃ.* vgl. X, 9. 1179, 1. Polit. VII, 13. 1332, 19. — Eth. I, 8. 1096, 1. I, 9. 1099, 31 u. a. St. — V, 2. 1129, b, 1. VI, 13. 1145, 2.

wahrhaft Gute wird auch Mißgeſchick am beſten zu tragen wiſſen [469]). Die Grenzbeſtimmungen eines in ſich abgeſchloſſenen Lebens veranlaſſen (I, 11) zu Erörterungen, die weil auf unſer gegenwärtiges Daſein beſchränkt, zum Abſchluß nicht gelangen können.

4. Der grundweſentliche Beſtandtheil der Glückſeligkeit iſt die Tugend und zwar die der Eigenthümlichkeit der menſchlichen Thätigkeit entſprechende Tugend. Unterſcheiden wir nun das vernünftige und vernunftloſe Seelenweſen, innerhalb des letzteren wiederum das auch den Pflanzen zukommende Ernährungsvermögen von den den Thieren eigenthümlichen Sinnen- und Begehrungsvermögen, und erkennen wir an, daß letzteres beim Menſchen der Vernunft gemäß oder ihr entgegen zu wirken vermag: ſo ergibt ſich eine zwiefache Thätigkeit der Vernunft, eine ſie aus und durch ſich ſelber entwickelnde und eine die Sinnlichkeit beherrſchende. Letztere ſetzt erſtere als ihr Regulativ voraus. Wir unterſcheiden daher zwei Arten der Tugend, eine auf Selbſtentwickelung der Vernunft gerichtete und eine die Sinnlichkeit verſittlichende. Die erſtere bezeichnen wir als dianoëtiſche, die andre als ethiſche Tugend, letztere ſo, in Beziehung auf Sitte und Gewöhnung, deren ſie bedarf [470]). Die Tugenden, wenngleich natürlicher Anlage bedürftig, beſtehen in keiner bloßen Naturbeſtimmtheit; der Beſitz derſelben geht nicht der Kraftthätigkeit voran, kann vielmehr aus dieſer, d. h. aus den freien Selbſtbeſtimmungen der Vernunft, erſt hervorgehn [471]).

469) Eth. I, 8. 1098, b, 12. VII, 14. 1153, b, 16. c. 15. 1154, b, 11. I, 9. 1099, b, 27. Polit. VII, 1. 1323, 24. b, 40. — Eth. I, 11. 1100, b, 19.

470) Eth. I, 13. — ib. 1103, 2 . . διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι. διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς. vgl. II, 1. VI, 2 pr.

471) ib. II, 1. 1103, 23 οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. vgl. VI, 13. 1144, b, 4. Polit. VII, 13. 1332, 38 ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίγνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις, ἔθος, λόγος. Was hier zunächſt von den ethiſchen Tugenden

Ueberhaupt beſteht die Tugend weder in irgend einem Affekte, noch im bloßen Vermögen; ſie muß vielmehr zur Fertigkeit geworden ſein, und die ethiſche Tugend zur Fertigkeit in der Beherrſchung der Affekte, die auf Vermögen (Anlagen) beruhen [472]).

5. Sofern nun Handlungen und Affekte, die wiederum durch Luſt- oder Unluſtempfindungen bedingt werden, ein Stetiges, Theilbares ſind, rückſichtlich deſſen ein Zuviel und Zuwenig, mithin auch ein Mittelmaß ſtattfindet, ſo beſteht die ethiſche Tugend in der Verwirklichung dieſes Mittelmaßes [473]), d. h. ſie hat einerſeits den Affekten, mithin auch den ihnen zu Grunde liegenden organiſchen Funktionen, die Spannkraft zu bewahren, deren ſie als Werkzeuge für ſittliche Zwecke bedürfen, andrerſeits ein der Herrſchaft der Vernunft ſich entziehendes Uebermaß derſelben zu beſeitigen und das auf die Weiſe erreichte Mittelmaß in den Handlungen zu bethätigen. Jeder hat daher das ihm zuträgliche Mittelmaß in ſich zu erzeugen und bedarf dazu der Ausbildung der richtig entſcheidenden Vernunft [474]).

6. Das Wiſſen allein reicht zur Tugend nicht hin, wie ausführlich gegen Sokrates gezeigt wird; auch nicht die Uebereinſtimmung der Handlungen mit dem Sittengeſetz, ſondern das Wiſſen um daſſelbe (die Anerkennung der Unbedingtheit deſſelben) muß den Vorſatz um des Guten willen beſtimmt und zu einer feſten, fehlloſen Handlungsweiſe geführt haben [475]). Ein grundweſentliches Erforderniß der Tugend iſt mithin der Vorſatz (die Abſicht), der ſel-

---

geſagt wird, gilt auch von den dianoëtiſchen, die ja der *διδασκαλία* und *ἐμπειρία* bedürfen, Eth. II, 1 pr. X, 10, 1179, b, 20. vgl. Polit. VII, 7. — Eth. II, 1, 1103, ib. l. 31 *τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον* xτλ. b, 22 *διὸ δεῖ τὰς ἐνεργείας ποιὰς ἀποδιδόναι· κατὰ γὰρ τὰς τούτων διαφορὰς ἀκολουθοῦσιν αἱ ἕξεις.*

472) Eth. II, 4. — ib. 1105, b, 25 *ἕξεις καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἐχόμεν εὖ ἢ κακῶς.* l. 24 *δυνάμεις καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα.* 1106, 6 *διὰ ταῦτα δὲ οὐδὲ δυνάμεις εἰσὶν' (αἱ ἀρεταί).* xτλ.

473) Eth. II, 2. 1104, b, 8. Phys. VII, 3. 247, 23 u. a. St. — Eth. II, 5. 1106, 26, b, 8.

474) ib. VI, 1. II, 2. 1103, b, 31.

der wiederum Freiheit des Willens vorausſetzt. Entwickelung des Freiwilligen und der Abſicht muß daher der Abhandlung von den Tugenden und zwar zunächſt der von den ethiſchen Tugenden vorangehn. Die ſittliche Würdigung unſrer Handlungen beruht ja auf der Vorausſetzung ihrer Freiwilligkeit und Abſicht. Zurechnung findet nicht ſtatt, ſoweit unwiderſtehliche Gewalt oder unverſchuldeter Mangel des erforderlichen Wiſſens, deren beides ſorgfältig näher beſtimmt wird, die Handlung zur Folge hatte[476]). Die Abſicht ſetzt Freiheit voraus, die auf das Gute oder was uns ſo erſcheint, gerichtet, von der die Mittel betreffenden Wahl zu unterſcheiden iſt[477]). Von der Freiheit der Wahl iſt zwar die einzelne Handlung abhängig, jedoch der einzelne Akt der Wahl darum noch keineswegs im Stande die eingewurzelte böſe Richtung mit einem Schlage in Tugend zu verwandeln[478]); wenngleich die Tugend in

475) Eth. VI, 13. 1144, b, 17. c. 2. 1139, 31. VII, 5. 1146, b, 31. vgl. c. 3 pr. X, 10. 1179, b, 23. — II, 3. 1105, 28 *τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτά πως ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πως ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον καὶ ἐὰν βεβαίως καὶ ἀμεταχινήτως ἔχων πράττῃ.*

476) III, 1. 1109, b, 35 *δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα*: jedoch ſoll nicht der Luſtreiz für ein *βίαιον*, p. 1110, b, 9 gelten, und die unverſchuldete *ἄγνοια* ſoll ſich als ſolche durch *μεταμέλεια* bewähren und darf nicht die ſittlichen Anforderungen (das *καθόλου*), ſondern nur die *καθ' ἕκαστα* betreffen, *ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πρᾶξις* c. 2 pr. vgl. p. 1111, 18. c. 3. 1111, 24 sqq. c. 4, b, 9.

477) ib. III, 4. 1111, b, 19. 29 .. *ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν.* ſie iſt weder Begierde oder Zorn, noch Wollen oder Meinung. p. 1112, 1 *τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τἀγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοί τινές ἐσμεν, τῷ δὲ δοξάζειν οὔ.* c. 5. 1112, b, 34 *οὐκ ἂν οὖν εἴη βουλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη.* 1113, 10 *καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν.*

478) III, 7. 1113, b, 13 *τοῦτο (τὸ τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχρά) δ' ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι.* vgl. 1114, b, 18. I, 12 pr. II, 3. 1105, 22. III, 5 (477). — III, 7. 1114, 9 *τὸ μὲν οὖν ἀγνοεῖν ὅτι ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ ἕξεις γίνονται, κομιδῇ ἀναισθήτου.*

ſofern freier als die einzelne Handlung iſt, in wiefern wir uns in jener des Princips der Handlungen ſelber mächtig erweiſen [479]). Zugleich ſind Grenzen der Freiheit in der urſprünglichen Beſtimmtheit (des Ich) anzuerkennen [480]), d. h. es iſt anzuerkennen daß die Selbſtentwickelung des Ich, worauf die Freiheit beruhen muß, an die Grenzen der ihr zu Grunde liegenden individuellen Kraftthätigkeit gebunden iſt.

6. Die zu ſeiner Zeit übliche Viertheilung der Tugenden war für Ariſtoteles' Abhandlung von den ethiſchen Tugenden theils zu weit (die Weisheit lag ja außer ihrem Bereiche), theils zu eng. Er mußte vielmehr auf Eintheilung der Triebe und der aus ihnen hervorgehenden Affekte zurückgehn. Wiewohl er die Eintheilung nicht vorangeſtellt hat und in dieſer Beziehung eine Lücke auch in ſeiner Pſychologie ſich findet, ſo läßt ſie ſich doch aus der Sonderung der verſchiedenen ethiſchen Tugenden einigermaßen ergänzen. Er unterſcheidet augenſcheinlich unmittelbare und mittelbare, oder urſprüngliche und abgeleitete Affekte. Jene machen ſich zunächſt im Muthe und der ſinnlichen Begehrung geltend und ſollen durch die Tugenden der Tapferkeit [481]) und Mäßigkeit [482]) verſittlicht wer-

---

... οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικος ὢν παύεται καὶ ἔσται δίκαιος· οὐδὲ γὰρ ὁ νοσῶν ὑγιής.

479) III, 8. 1114, b, 30 οὐχ ὁμοίως δὲ αἱ πράξεις ἑκούσιοί εἰσι καὶ αἱ ἕξεις· τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοί ἐσμεν, εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα, τῶν ἕξεων δὲ τῆς ἀρχῆς.

480) III, 7. 1114, b, 6 ἡ δὲ τοῦ τέλους ἕψεσις οὐκ αἱρετός, ἀλλὰ φῦναι δεῖ ὥσπερ ὄψιν ἔχοντα, ἢ χρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἱρήσεται. καί ἐστιν εὐφυής, ᾧ τοῦτο καλῶς πέφυκεν.

481) III, 9—12. ἀνδρεία als μεσότης περὶ θάρρη καὶ φόβους gefaßt. — c. 10. 1115, b, 12 τοῦ καλοῦ ἕνεκα· τοῦτο γὰρ τέλος τῆς ἀρετῆς. vgl. l. 20. — c. 11. 1116, b, 31 ὁ δὲ θυμὸς συνεργεῖ αὐτοῖς. ib. 1116, 12 τὸ δ' ἀποθνήσκειν φεύγοντα πενίαν ἢ ἔρωτα ἤ τι λυπηρὸν οὐκ ἀνδρείου, ἀλλὰ μᾶλλον δειλοῦ. Von der Tapferkeit im engeren Sinne des Worts wird ib. l. 17 ἡ πολιτικὴ unterſchieden.

482) III, 13. 14. 15. Die σωφροσύνη zunächſt auf den Taſt- und Geſchmacksſinn bezogen p. 1118, 26. Die unſittlichen Extreme d. ἀκολασία

den. Sofern aber die Befriedigung der ſinnlichen Begehrung der Mittel bedarf, entſteht der auf dieſe gerichtete mittelbare oder abgeleitete Affekt, der wiederum als ſolcher zu unabhängiger Gewalt gelangen kann. Auf ſein richtiges Maß ſoll er durch die Tugend des Freigeſinnten, Uneigennützigen, zurückgeführt werden [483]). Sind jedoch die zu verwendenden Mittel ſehr großartig, ſo muß das richtige Maßhalten zugleich in der richtigen Verwendung der Sachen und in Angemeſſenheit der Art der Verwendung beſtehn, und dieſe in Bezug auf die ſie verwendende Perſon ermeſſen werden. Die Uneigennützigkeit oder Freigebigkeit geht dann in Großartigkeit über, die außer dem was zu jener Tugend erforderlich iſt, noch Ausbildung des Sinnes für Harmonie vorausſetzt [484]). Ein dritter unmittelbarer Affekt bezieht ſich auf die Ehre als höchſtes der äußeren Güter, und fordert zu ſeiner Verſittlichung richtige Selbſtſchätzung. Unſittlich iſt ebenſowohl eine die verliehene Kraft verläugnende Geringſchätzung ſeiner ſelber, wie die eitle Ueberſchätzung [485]). Der Tugend der ſittlichen Selbſtſchätzung ſchließt ſich die den Zorneifer verſittlichende an [486]). Der Erörterung dieſer

---

und *ἀναισθησία*. — c. 5. ib. 1119, b, 15 *διὸ δεῖ τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικὸν συμφωνεῖν τῷ λόγῳ.*

483) IV, 1. 2. 3 . . *ἐπαινεῖται ὁ ἐλευθέριος . . . περὶ δόσιν χρημάτων καὶ λῆψιν, μᾶλλον δ' ἐν τῇ δόσει.* Unſittliche Extreme d. *ἀσωτία* und *ἀνελευθερία.*

484) IV, 4. 5. 6. — 4 *ἡ μεγαλοπρέπεια . . ὑπερέχει τῆς ἐλευθεριότητος μεγέθει.* c. 5. 1123, 4 *οὐ γὰρ εἰς ἑαυτὸν δαπανηρὸς ὁ μεγαλοπρεπὴς ἀλλ' εἰς τὰ κοινά.* l. 9 *καὶ ἐν ἑκάστοις τὸ πρέπον* (*δαπανῶν*). Unſittliche Extreme *βαναυσία* oder *ἀπειροκαλία* und *μικροπρέπεια.*

485) ib. c. 7. 8, 9. c. 7. 1123, b, 1 *δοκεῖ δὲ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ μεγάλων αὑτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν . . . ὁ δὲ μεγάλων ἑαυτὸν ἀξιῶν ἀνάξιος ὢν χαῦνος, . . ὁ δ' ἐλαττόνων ἢ ἄξιος μικρόψυχος.* l. 17 *ἡ δ' ἀξία λέγεται πρὸς τὰ ἐκτὸς ἀγαθά. μέγιστον . . . δ' ἡ τιμή.* — c. 10. Die Ehrliebe, die keine feſtſtehende Bezeichnung im Griechiſchen gefunden hatte (p. 1128, b, 17), ſoll zur Großherzigkeit ſich verhalten wie die Freigebigkeit zur Großartigkeit.

486) c. 11 *πραότης δ' ἐστὶ μὲν μεσότης περὶ ὀργάς*, jedoch *πρὸς*

auf das Eigenleben bezüglichen Affekte und Tugenden, folgt die Erwägung der das Leben in der Gemeinſchaft betreffenden, ſowie der der (inneren und äußeren) Wahrhaftigkeit, zunächſt als einer nothwendigen Bedingung zur Verſittlichung des Verkehrs nnd des Umgangs. Die Schaam will Ariſtoteles, ſofern ſie vorangegangene Unſittlichkeit vorausſetze, als Tugend nicht gelten laſſen, bezeichnet jedoch die Schaamloſigkeit als Unſittlichkeit [487]). Eudemus begreift ſie zugleich mit der Nemeſis, Freundſchaft, Wahrheit und Anmuth unter dem Ausdruck affektartiger Mittelmaße (*μεσότητες παθητικαί*) zuſammen [488]). Zu vollſtändiger Eintheilung der ethiſchen Tugenden iſt unſer Stagirit nicht gelangt. So vermißt man Berückſichtigung des Affekts des Mitleids (*ἔλεος*) und ausdrückliche Anerkennung des ſittlichen Werthes des Wohlwollens (*εὔνοια*), obgleich jener in ſeiner Abhandlung über die Tragödie als allgemein menſchlicher Affekt bezeichnet und dieſes mehrfach, namentlich in der Abhandlung von der Freundſchaft, als ſittlich von ihm berückſichtigt wird [489]).

Daß nach Verſchiedenheit der Reizbarkeit das Mittelmaß für verſchiedene Individuen ein verſchiedenes ſein, mithin der richtigen Vernunft eines Jeden überlaſſen werden müſſe das ihm angemeſſene zu beſtimmen, überſieht Ariſtoteles keineswegs. Ebendarum ordnet er die ethiſchen Tugenden den dianoëtiſchen unter; er betrachtet jene nur als nothwendige Mittel zur Verwirklichung des

τὴν ἔλλειψεν ἀποκλίνουσα, ἀνώνυμος οὖσα. ἡ δ' ὑπερβολὴ ὀργιλότης τις λέγοιτ' ἄν.

487) c. 15. — c. 12 Sittliches Verhalten im Umgang; Ar. bezeichnet es, einen eigenthümlichen Ausdruck vermiſſend, als *φιλία ἄνευ πάθους*. Fehlerhafte Extreme die *ἄρεσκοι* und *δύσκολοι* oder *δυσέριδες*. c. 13 Dem Wahrhaften (Eudemus nennt ihn, nach Vorgang des Ar., jedoch beſtimmter, *αὐθέκαστος*) entgegengeſetzt der *ἀλαζών* und der *εἴρων*. c. 14 die im Umgang Anmuthigen *εὐτράπελοι*, weder *βωμολόχοι* noch *φορτικοί*. p. 1128, 31 *ὁ δὴ χαρίεις καὶ ἐλευθέριος οὕτως ἕξει, οἷον νόμος ὢν ἑαυτοῦ*, c. 15 *περὶ αἰδοῦς*.

488) Eudem. III, 7.

489) Poet. c. 6. — Eth. VIII, 2. 1155, b, 32 u. a. St. vgl. Polit. I, 6. 1255, 17.

ſittlichen Endzwecks, nicht als Selbſtzwecke, und ſpricht häufig und auf das entſchiedenſte aus, daß die Handlungen nur ſittlich, wenn ſie, wie wir ſagen würden, aus ſittlicher Geſinnung hervorgehn, d. h. das Gute und Schöne zum Beſtimmungsgrund haben, frei von allen ſelbſtiſchen Motiven. Sie ſollen ſich als wahrhaft ſittlich dadurch bewähren, daß ſie mit Freudigkeit vollbracht werden [490]), mithin ſo daß die widerſtrebenden Impulſe der Sinnlichkeit oder Ichheit und Selbheit durch die Freude an dem Endzwecke, gänzlich überwunden ſind.

7. Die Gerechtigkeit ſondert Ariſtoteles zugleich von den ethiſchen und dianoëtiſchen Tugenden und ſtellt ſie in die Mitte von beiden. Auch auf ſie leidet die Beſtimmung des Mittelmaßes zwar Anwendung aber in der objektiven, d. h. in allgemeingültigerer, wenngleich auch nicht ſchlechthin allgemeingültiger Weiſe feſtzuſtellenden Form der Gleichheit. Einklang mit dem Geſetz ſetzt ſie gleich den übrigen Tugenden voraus. Sie hat Gleichheit rückſichtlich aller Gegenſtände zu bewirken, in Bezug auf welche Uebervortheilung ſtatt finden kann. Da aber die Gleichheit einerſeits erſt feſtgeſtellt, andrerſeits die feſtgeſtellte aufrecht erhalten werden ſoll, zerfällt ſie in die austheilende und ausgleichende Gerechtigkeit. Sofern die Austheilung nach Maßgabe der Befähigung der Perſon geſchehen ſoll, verfährt jene nach geometriſcher Proportion; ſofern an Aufrechthaltung des Zugetheilten, ſei es Eigenthum oder Wirkungsſphäre, Alle gleich viel Anſpruch haben, hat dieſe die arithmetiſche Proportion zur Richtſchnur [491]). Kein Unrecht, kein Dienſt ſoll

---

490) Eth. II, 3 (475). c. 11. 1117, 7. IV, 1. 1120, 24. c. 3 1121, b, 9. V, 1. V, 13. 1137, 21 u. a. St. — ſ. Anm. 487. Eth. III, 11. 1117, 7. — II, 2. 1104, b, 3. III, 12. 1117, b, 15. vgl. Anm. 507.

491) V, 1 sqq. — c. 9 .. *ἡ δικαιοσύνη μεσότης ἐστὶν οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ταῖς πρότερον ἀρεταῖς κτλ.* c. 5. 1130, b, 30 *τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης* (der Gerechtigkeit im engeren Sinne) .. *ἓν μέν ἐστιν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας .. ἓν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν.* vgl. c. 6. 1131, 29. c. 7. 1131, b, 32. Polit. III, 9. 1280, 16.

unvergolten bleiben; doch fällt die Gerechtigkeit mit der Wiedervergeltung nicht zuſammen [492]). Zur Wahrung der rein ſittlichen Motive, wird das ſchlechthin und das im Staate Gerechte, das von Natur beſtimmte ungeſchriebene und das geſchriebene Geſetz unterſchieden; ferner als nothwendige Ergänzung der Gerechtigkeit die Billigkeit geltend gemacht [493]).

8. Die das Mittelmaß beſtimmende richtige Vernunft ſetzt innere Selbſtentwickelung dieſer ſelber, d. h. die dianoëtiſchen Tugenden voraus. Die Wahl, das Princip der Handlung, empfängt ihren Zweck erſt durch die Strebung und den Begriff, beruhet daher einerſeits auf Geiſt und Denken; andrerſeits auf ſittlicher Fertigkeit; ſie iſt ſtrebender Geiſt oder denkende Strebung [494]), d. h. zur Sittlichkeit der Handlung iſt Wahrheit des Begriffes und Richtigkeit der ihm entſprechenden Strebung erforderlich. Die dianoëtiſche Tugend hat daher für die Wahrheit des zu verwirklichenden Begriffs und für Sittlichkeit der Strebung Sorge zu tragen; mithin beide Hauptrichtungen der Vernunft, die dem Unveränderlichen und die dem Veränderlichen zugewendete zu entwickeln und auszubilden. Erſterer gehören vorzugsweiſe die ſittlichen Zweckbe-

---

492) c. 8. 1132, b, 31 *ἀλλ' ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς συνέχει τὸ τοιοῦτον δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθός, κατ' ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' ἰσότητα.* vgl. 1132, 2.

493) c. 10. 1134, 24 *δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἁπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον.* ib. b, 18 *τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν κτλ.* vgl. c. 12. 1136, b, 33. — c. 14 *τὸ ἐπιεικές.* p. 1137, b, 3 *ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου.*

494) Eth. VI, 1. — c. 2. 1139, 31 *πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις, ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα, προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος· διὸ οὔτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὔτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἡ προαίρεσις.* — ib. b, 4 *διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική.* — ib. a, 23 *ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική.* l. 29 .. *τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ (ἔργον) ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.*

griffe [495]), letzterer die Verſittlichung der Strebungen an. Die Fertigkeit in der dem wahren Begriffe entſprechenden richtigen Strebung iſt die Vernünftigkeit (*φρόνησις*); die zur Wahrheit des Begriffs erforderlichen Principien ergreift der Geiſt; er ergreift jedoch die Zweckbegriffe nicht unmittelbar in ihrer beſonderen Beſtimmtheit, ſondern die ihnen zu Grunde liegenden einfachen Beſtimmungen (*ὅρους*) [496]), und iſt, obgleich unmittelbar ergreifend, doch der Entwickelung fähig und bedürftig [497]). So wie er einerſeits die Entwickelung ſowohl der Wiſſenſchaft und Weisheit, wie der Vernünftigkeit und Kunſt leitet, ſo wird andrerſeits in dem Maße in welchem die Entwickelung dieſer fortſchreitet, ſein Ergreifen der Principien ſicherer und ſtetiger. Die Vernünftigkeit ſoll als eigentliches Organ des ſittlichen Handelns zur Fertigkeit ausgebildet werden, unbeirrt durch Luſt- und Unluſtempfindungen, die ſittlichen Anforderungen des Geiſtes aufzufaſſen und den Willen für Verwirklichung derſelben zuzurichten [498]). Sie beſchränkt ſich nicht blos auf das Allgemeine, ſondern muß auch das Einzelne (die Beſtimmt-

---

495) ib. c. 2, 139, 5. vgl. 1. 27 (494). — 1139, b, 12 *ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. καθ' ἃς οὖν μάλιστα ἕξεις ἀληθεύσει ἑκάτερον, αὗται ἀρεταὶ ἀμφοῖν.*

496) c. 5. 1140, b, 4 *λείπεται ἄρα αὐτὴν (τὴν φρόνησιν) εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά.* c. 13. 1144, b, 27 *ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησίς ἐστιν.* — c. 6. 1141, 7 .. *λείπεται τὸν νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.* c. 12. 1143, 35 *καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος,* auch der *καθ' ἕκαστα,* rückſichtlich deren Auffaſſung er der *αἴσθησις* verglichen wird, c. 12. 1142, b, 5. vgl. vorzüglich Trendelenburg in den Beiträgen II, 373 ff.

497) c. 2. 1139, 15 *ληπτέον ἆρ' ἑκατέρων τούτων τίς ἡ βελτίστη ἕξις· αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἑκατέρου.* b, 12 (495).

498) c. 13. 1144, 7 *ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.* l. 20 *τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή, τὸ δ' ὅσα ἐκείνης ἕνεκα πέφυκε πράττεσθαι οὐκ ἔστι τῆς ἀρετῆς ἀλλ' ἑτέρας δυνάμεως.* b, 23 *ὀρθὸς (λόγος) ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν.* vgl. l. 27. vgl. Anm. 508.

heit der Verhältniſſe) kennen, iſt befehlend (ἐπιταχτική), nicht blos kritiſch, wie die Einſicht [499]); ſteht in durchgängiger Wechſelbeziehung mit der Tugend, d. h. mit der Fertigkeit des ſittlichen Handelns in beſtimmten Richtungen; ſie ſoll zur inneren Einheit der als Naturanlagen trennbaren Tugenden werden [500]). Sie bedarf daher zu ihrer Sicherung und Unterſtützung des ſchnellen und richtigen Treffens (der εὐστοχία), des Scharfſinns (ἀγχίνοια), der Geſchicklichkeit (δεινότης) und der Maximen (γνώμη), unterſcheidet ſich jedoch von der Einſicht (σύνεσις) durch ihre verpflichtende Kraft [501]). Aber auch die Kunſt und Wiſſenſchaft ſollen zu Tugenden werden [502]).

9. Der Tugend der Mäßigkeit verwandt iſt die Enthaltſamkeit, ſowie ihr Gegentheil dem Laſter der Unmäßigkeit. Unenthaltſamkeit iſt darum noch nicht Laſter, weil die Anerkennung der unbedingten Gültigkeit der ſittlichen Anforderungen in ihr nicht aufgehoben ſondern nur durch zeitweiſes Uebergewicht der Luſt- oder Unluſtempfindungen verdunkelt wird. Unmäßig iſt wer abſichtlich und ohne Reue das Uebermaß der Luſtempfindungen anſtrebt, un-

---

499) c. 8. 1141, b, 14. 1142, 25. c. 12. 1143, 28. c. 11. 1143, 9. c. 13. 1144, 23.

500) c. 13. 1145, 1 ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ οὔσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν (αἱ φυσικαὶ ἀρεταί).

501) c. 10. 11. — p. 1143, 8.

502) ob. Anm. 495. c. 13. 1144, 5 μέρος γὰρ οὖσα τῆς ὅλης ἀρετῆς (ἡ σοφία) τῷ ἔχεσθαι ποιεῖ καὶ τῷ ἐνεργεῖν εὐδαίμονα. — Ich kann weder Prantl (über die dianoëtiſchen Tugenden der nikom. Ethik, München 1852) zugeben, daß nur die σοφία und φρόνησις als dianoëtiſche Tugenden bezeichnet würden, noch Zeller (S. 502, 2) daß Ar. überhaupt nicht die Abſicht gehabt habe in der Ethik, als einem Theile der Politik, von den dianoëtiſchen Tugenden in ihrem Unterſchiede von den ethiſchen zu handeln. So ausführlich wie die ethiſchen konnte er ſie allerdings nicht in Erwägung ziehn; aber über die Grenzen letzterer geht er ja auch im zehnten Buche hinaus, gleichwie er in den Büchern von der Seele ſich nicht ſcheut durch die Erörterungen über das Denken und den νοῦς weit über den zu Anfang aufgeſtellten Begriff der ψυχή hinauszugehn.

enthaltſam wer gegen ſeine Abſicht ihnen unterliegt. Aehnlich muß der Mäßige die Begierden überwunden, ſie der Vernunft unterworfen haben, während der Enthaltſame durch glückliche Naturanlage und Gunſt der Verhältniſſe der Gewalt der Begierden ſich entzogen haben kann[503]). Der äußerſte Grad der Unſittlichkeit iſt die Verthierung und ihr entgegengeſetzt die heroiſche Tugend[504]).

Tugend endlich iſt auch die wahre ſittliche Freundſchaft und Liebe, und jede Annäherung an dieſelbe, in dem Grade in welchem ſie ſich ihr nähert, ein Förderungsmittel der Tugend[505]). Ausführlich wird daher der Begriff der Freundſchaft in ihrer dreifachen Form erörtert, jenachdem das Angenehme oder das Nützliche oder das Gute in ihr angeſtrebt wird[506]), mit durchgängiger Beziehung auf

---

503) lb. VII, 1 sqq. . . τὸ μὲν ἀρετὴν τὸ δ' ἐγκράτειαν καλοῦμεν. c. 9. 1151, 5 ὅτι μὲν οὖν κακία ἡ ἀκρασία οὐκ ἔστι, φανερόν. ἀλλά πῃ ἴσως. c. 6. 1148, 6 μὴ τῷ προαιρεῖσθαι τῶν τε ἡδέων διώκων τὰς ὑπερβολὰς καὶ τῶν λυπηρῶν φεύγων ... ἀλλὰ παρὰ τὴν προαίρεσιν καὶ τὴν διάνοιαν, ἀκρατὴς λέγεται. vgl. l. 16. c. 9. 1151, 19. 23. b, 21. c. 9. 1151, 1 βελτίους οἱ ἐκστατικοὶ ἢ οἱ τὸν λόγον ἔχοντες μέν, μὴ ἐμμένοντες δέ. vgl. l. 25 ... σώζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἡ ἀρχή. c. 6. 1148. b, 5 ἡ ἀκρασία οὐ μόνον φευκτὸν ἀλλὰ καὶ τῶν ψεκτῶν ἐστίν. c. 7. 1149, 24 ὅτι δὲ καὶ ἧττον αἰσχρὰ ἀκρασία ἡ τοῦ θυμοῦ ἢ ἡ τῶν ἐπιθυμιῶν, θεωρήσωμεν. c. 8. 1150, 21 ἀνάγκη τοῦτον (τὸν ἀκόλαστον) μὴ εἶναι μεταμελητικόν, ὥστ' ἀνίατος. vgl. l. 30. c. 9 pr. c. 11. 1151, b, 34 ὅ τε γὰρ ἐγκρατὴς οἷος μηδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας, καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἥδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ' οἷος ἥδεσθαι ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι. p. 1152, 15 .. καὶ ἑκὼν μὲν . . πονηρὸς δ' οὔ· ἡ γὰρ προαίρεσις ἐπιεικής· ὥστ' ἡμιπόνηρος.

504) VII, c. 1 .. πρὸς δὲ τὴν θηριότητα μάλιστ' ἂν ἁρμόττοι λέγειν τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετήν, ἡρωϊκήν τινα καὶ θείαν. vgl. c. 6. 1148, b, 19. 1149, 19.

505) VIII, 1 ... ἔστι γὰρ ἀρετή τις (ἡ φιλία) ἢ μετ' ἀρετῆς. lb. 1155, 26 καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας. . . οὐ μόνον δ' ἀναγκαῖόν ἐστιν ἀλλὰ καὶ καλόν.

506) c. 3. 1155, b, 31 τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τἀγαθὰ

die ihr entſprechenden Verhältniſſe im Staate. Während Plato in das innerſte Weſen der Liebe ſich vertieft, wendet ſich Ariſtoteles, überall auf das Anwendbare gerichtet, zu möglichſt vollſtändiger Erörterung der Verhältniſſe, aber mit nicht minder reinem Sinn für den ſittlichen Werth dieſes Verhältniſſes.

10. Womit die ariſtoteliſche Ethik beginnt, damit ſchließt ſie auch, mit der Entwickelung des Begriffes der Glückſeligkeit, die wiederum Erörterung des Begriffes der Luſt, als eines Merkmals wie der erreichten Tugend, ſo der Glückſeligkeit, vorausſetzt. Mit Plato iſt Ariſtoteles darin einverſtanden daß die Luſt weder Endzweck unſrer Beſtrebungen noch ſchlechthin zu verwerfen ſei. Er widerlegt die Luſtlehre auch in der edleren Form, in welcher Eudoxus ſie gefaßt hatte, und zugleich die unzureichende Kritik derſelben, entfernt ſich aber von Plato in der näheren Beſtimmung des Weſens der Luſt; ſie beſteht ihm nicht im Werden und der Bewegung, ſondern iſt ihm ein in ſich Abgeſchloſſenes, das Werden und die Bewegung Abſchließendes, — das Zeichen des erlangten Einklanges zwiſchen Leiden und Thätigkeit und um ſo edler, je höher die durch ſie abgeſchloſſene Thätigkeit ſteht [507]).

ἐκείνου ἕνεκα ... εὔνοιαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι. ἢ προσθετέον μὴ λανθάνουσαν. κτλ. (vgl. Rhetor. I, 5. 1361, b, 26.) ib. b, 18 *δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι ἀλλὰ τὸ φιλητόν, τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον.* vgl. c. 3. 5. — c. 4 *τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων· οὗτοι γὰρ τἀγαθὰ ὁμοίως βούλονται ἀλλήλοις ᾗ ἀγαθοί· ἀγαθοὶ δ' εἰσὶ καθ' αὑτούς.* vgl. c. 6 pr. 4. 1156, b, 12. c. 7. 1157, b, 33. c. 10. 1159, 34. Zu die näheren Entwickelungen dieſer ſchönen Abhandlung tiefer einzugehn, muß ich mir hier verſagen und mich begnügen auf m. Handbuch II, 2. 1467 ff. S. 1545 und auf Zeller's Ph. d. Gr. II, 2. 511 ff. zu verweiſen.

507) X, 1. 2. — p. 1173, b, 19 *τίνος οὖν αὗται γενέσεις ἔσονται; οὐδενὸς γὰρ ἔνδεια γεγένηται.* — c. 3. 1174, 17 *ὅλον γάρ τί ἐστιν (ἡ ἡδονή), καὶ κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν ἧς ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ εἶδος.* b, 13 *ὅλον γάρ τι (ἡ ἡδονή).* vgl. VII, 12. 1152, b, 12. X, 4. 1174, b, 23 *τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή.* vgl. l. 31. — c. 5. 1175, 31 *μᾶλλον γὰρ ἕκαστα κρίνουσι καὶ ἐξακρι-*

Vermag nun der ſittlich Strebende ſein Endziel nur durch völlige Einſtimmigkeit mit ſich ſelber, im Einklang aller Strebungen des Seelenlebens zu erreichen, ſo daß er ſich ſelber zum Maß der Sittlichkeit geworden, und iſt dieſer Einklang von der Herrſchaft der richtigen Vernunft abhängig: ſo muß die Glückſeligkeit, als der von uns anzuſtrebende Endzweck, auf der völligen, ſelbſtändigen und ſelbſtthätigen Entwickelung des Geiſtes beruhen, der unſer wahres Ich iſt, und als Organ deſſelben die höchſte und ſich ſelber genugſamſte Thätigkeit, die der Spähung oder Schauung (θεωρία) betrachtet werden. Ihre Ausbildung iſt die Bedingung der Ausbildung aller ethiſchen oder praktiſchen Tugend. Doch ſoll die Vernünftigkeit, als Inbegriff der ethiſchen Tugenden, der Weisheit wiederum zur Vorſtufe dienen [508]).

11. Verwirklicht ſich nach Ariſtoteles das Gute durch innere Harmonie, d. h. durch Einklang aller unſrer Beſtrebungen mit der richtigen Vernunft und dem an ſich auf das Gute gerichteten Willen, ſo mußte er das Böſe auf die Aufhebung dieſer Harmonie, d. h. auf Zwieſpalt zwiſchen den an ſich vernunftloſen Trieben und der Vernunft zurückführen. Nicht die Sinnlichkeit an ſich iſt ihm das Böſe; ſie iſt ja zugleich das nothwendige Mittel zur Verwirklichung der ſittlichen Zwecke, und das vernunftloſe Sinnenweſen

---

βοῦσιν οἱ μεθ' ἡδονῆς ἐνεργοῦντες. vgl. ob. Anm. 490. — Ueber das Verhältniß der Erörterungen dieſes B. zu denen B. VII, 12—15 ſ. m. Handbuch S. 1508 ff.

508) ſ. Anm. 465. X, 7. 1177, b, 33 .. ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται (χρὴ) ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ . . . δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. vgl. a, 26. c. 7 pr. — ib. l. 19 κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια . . . ἔτι δὲ συνεχεστάτη. b. 1 αὐταρκέστατος (ὁ σοφός). vgl. b, 19. vgl. Anm. 502. — c. 8. 1178, 16 συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικὰς εἰσιν ἀρετάς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν. κατὰ τὴν φρόνησιν . . . ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη. — 1178, b, 21 . . . ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη. καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτῃ συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη. vgl. l. 26. c. 9. 1179, 25.

weder gut noch böſe. Auch entwickelt ſich nicht alles Böſe aus dem Zwieſpalt zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit. Daß es auch in Selbſtſucht, d. h. in der ſich zum Zweck erhebenden Ichheit ſeinen Grund haben könne, läßt Ariſtoteles nicht außer Acht[509]). Nur der Endlichkeit, dem Ineinander von Kraftthätigkeit und Vermögen, nicht jener an ſich, gehört das Böſe an ([274]); und ſo mochte Ar. den letzten Grund deſſelben auf das Nichtſeiende der Beraubung zurückführen, wiewohl er in der betreffenden Stelle ([299]) zunächſt wohl das Uebel im Sinne hatte.

2. Die Politik.

Warum aber bezeichnet Ar. die praktiſche Philoſophie als Politik und den Staat als früher wie den Einzelmenſchen[510])? Weil er die Staatsgemeinſchaft als vorhergeſehene Bedingung der Entwickelung der auf das Handeln gerichteteten Geiſtesthätigkeiten betrachtete. Die für die Tugend erforderliche Gewöhnung, das Gute zu lieben und das Böſe zu haſſen, kann nur durch die von Geiſt und Ordnung durchdrungene, und durch Sitte und Gewohnheit befeſtigte Geſetzlichkeit des Staatslebens erreicht und geſichert werden: Sitte muß der Lehre vorangehn[511]). Mit Plato war er

---

509) IX, 4. 1166, b, 7 *διαφέρονται γὰρ ἑαυτοῖς (οἱ φαῦλοι), καὶ ἑτέρων μὲν ἐπιθυμοῦσιν, ἄλλα δὲ βούλονται.* l. 14 *ἑαυτοὺς δὲ φεύγουσιν.* — Eth. VII, 7. 1150, 1 *ἔλαττον δὲ θηριότης κακίας, φοβερώτερον δέ· οὐ γὰρ διέφθαρται τὸ βέλτιστον, ὥσπερ ἐν ἀνθρώπῳ.* Polit. II, 5. 1263, b, 2 *τὸ δὲ φίλαυτον εἶναι ψέγεται δικαίως· οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο τὸ φιλεῖν ἑαυτόν, ἀλλὰ τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ φιλεῖν.* vgl. Eth. IX, 8 pr. und m. Handb. III, 1. 159 ff

510) Eth. I, 1, 1094, 27. b, 11 u. a. St. — Polit. I, 2. 1253, 1 *ἐκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.* l. 25 *ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον.* vgl. l. 19. 27. p. 1252, b, 28 *ἡ δὴ (πόλις) πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας κτλ.*

511) Eth. X, 10. 1179, b, 23 *ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδαχὴ μή ποτ οὐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύῃ, ἀλλὰ δέῃ προδιεργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροα-*

daher überzeugt, daß Endzweck des Staates ein und derſelbe mit dem des Einzellebens ſein müſſe[512]). Auch für die Ausbildung des Geiſtes ſoll der Staat Sorge tragen, durch und für Wiſſenſchaft wie für Freiheit gegründet werden[513]). Nur konnte Ar. nicht zugeben daß die verſchiedenen Vermögen oder Richtungen des Seelenlebens in entſprechenden geſonderten Ständen des Staates ſich wiederfänden; ebenſowenig eine die individuellen Beſtimmtheiten und Verhältniſſe aufhebende Einheit des Staates; daher auch nicht daß die Staatslenkung in gleicher Weiſe die verſchiedenen Stände unbedingt zu beherrſchen berufen ſei, wie die richtige Vernunft die untergeordneten Vermögen. Er war überzeugt daß die wahre und der Verwirklichung fähige Einheit des Staates ſelbſtändige Ausbildung ſeiner Mitglieder vorausſetze[514]). Dieſe ſollen in dem Grade am Staate und ſeiner Verwaltung Theil haben, in welchem ſie zur Förderung der Gemeinſchaft für ein ſittlich vollkommnes und ſelbſtändiges Leben beitragen; die auf Geſchlecht, Freiheit und Reichthum gegründeten Anſprüche ſollen keineswegs außer Acht

---

τοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέψουσαν τὸ σπέρμα. vgl. l. 29. p. 1180, 3 . . . *καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ' ἂν νόμων καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον.* l. 11. l. 21 *ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ.* κτλ. Polit. VII, 15. 1334, b, 14.

512) Polit. VII, 1. 1323, b, 40 *νῦν δ' ὑποκείσθω τοσοῦτον, ὅτι βίος μὲν ἄριστος, καὶ χωρὶς ἑκάστῳ καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσιν, ὁ μετὰ ἀρετῆς κεχορηγημένης ἐπὶ τοσοῦτον ὥστε μετέχειν τῶν κατ' ἀρετὴν πράξεων.* vgl. c. 3. 1325, 31. III, 9. 1280, b, 39. II, 6. 1265, 32 *βελτίων ὅρος τὸ σωφρόνως καὶ ἐλευθερίως (ζῆν).* ob. Anm. vgl. 515.

513) Ib. VII, 3. 1325, b, 14. VIII, 3. 1338, 30. II, 11. 1273, 33.

514) II, 2—5. — c. 2. 1261, 14 *πῶς δεῖ . . . μίαν εἶναι τὴν πόλιν πᾶσαν (οὐδὲν διώρισται) . . . καίτοι φανερὸν ἐστιν ὡς προϊοῦσα καὶ γινομένη μία μᾶλλον οὐδὲ πόλις ἔσται.* l. 23 *οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων· οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων.* vgl. b, 10. c. 5. 1263, b, 31. IV, 11. 1295, b, 25 *βούλεται δέ γε ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα.*

gelaſſen, jedoch jener Norm untergeordnet werden [515]). Zunächſt und weſentlich auf Entwickelung und Förderung der ethiſchen Tugenden gerichtet und auf Maßhalten angewieſen, ſoll der Staat auch für Ausbildung des Geiſtes, durch und für Wiſſenſchaft gleichwie für Freiheit, Sorge tragen ([513]). Ar. warnt vor Förderung des zwiſchen Armen und Reichen ſtattfindenden Unterſchiedes, warnt vor Verletzung des Gleichgewichtes unter den verſchiedenen Klaſſen der Bürger, empfiehlt Miſchung verſchiedener Formen der Verfaſſung, und die Politie nicht als die beſte unter den drei guten Verfaſſungen, Königthum, Ariſtokratie und Politie, ſondern als eine ſolche die unter den damahligen Verhältniſſen Griechenlands ſich noch am erſten verwirklichen laſſe. Indem er nämlich die Verſchiedenheit der Verfaſſungen auf den Antheil zurückführt, welcher den verſchiedenen Klaſſen der Bürger an den gemeinſamen Gütern und an der Verwaltung des Staates zugetheilt wird, gelangt er zu einer Zweitheilung durch Sonderung ſolcher Staaten, in welchen das Gemeinwohl und ſolchen in denen der Vortheil der Regierenden als Endzweck betrachtet wird, d. h. er unterſcheidet, normale Verfaſſungen und Entartungen derſelben (*παρεκβάσεις*). Die einen wie die andren gliedern ſich dann wieder, je nachdem ein Einzelner herrſcht, oder eine Minderheit oder die Geſammtheit der Bürger, ſo daß dem Königthume die Tyrannis, der Ariſtokratie die Oligarchie, der Politie die Demokratie als Afterbild gegenübertritt [516]). Die beſte Verfaſſung

---

515) III, 12. 1283, 16 *διόπερ εὐλόγως ἀντιποιοῦνται τῆς τιμῆς οἱ εὐγενεῖς καὶ ἐλεύθεροι καὶ πλούσιοι κτλ.* c. 13. l. 24 *πρὸς μέντοι ζωὴν ἀγαθὴν ἡ παιδεία καὶ ἡ ἀρετὴ μάλιστα δικαίως ἂν ἀμφισβητοίησαν κτλ.* vgl. III, 9. 1280, 22. 1281, 2 *τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν, ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν. διόπερ ὅσοι συμβάλλονται πλεῖστον εἰς τὴν τοιαύτην κοινωνίαν, τούτοις τῆς πόλεως μέτεστι πλεῖον ἢ τοῖς κατὰ μὲν ἐλευθερίαν καὶ γένος ἴσοις ἢ μείζοσι . . . ἢ τοῖς κατὰ πλοῦτον ὑπερέχουσι κατ' ἀρετὴν δ' ὑπερεχομένοις.* vgl. c. 12. 1283, 37.

516) IV, 3. 1289, 27 sqq. vgl. VII, 8. 1328, 35. — III, 7. 1279, b, 30. 6. l. 17 *φανερὸν τοίνυν ὡς ὅσαι μὲν πολιτεῖαι τὸ κοινῇ συμφέρον σκοποῦσιν, αὗται μὲν ὀρθαὶ τυγχάνουσιν οὖσαι κατὰ τὸ ἁπλῶς δίκαιον,*

kann je nach der Bildungsſtufe des Volkes oder wenn ein überragender Herrſchergeiſt auftaucht [517]), ariſtokratiſch oder monarchiſch ſein. Durchgängig den ſittlichen Endzweck des Staates voranſtellend, will Ar. unterſuchen, wie weit derſelbe nach Maßgabe der Bildungsſtufe des Volkes und der äußeren Verhältniſſe ſich verwirklichen laſſe. Es ſoll daher zuerſt erwogen werden, welche die beſte Verfaſſung ſei, die wenn nicht gehindert durch äußere Verhältniſſe, zu Stande kommen könne; und die beiden letzten Bücher, die unmittelbar auf die allgemeinen Erörterungen über den Begriff des Staates und der Staatsbürger, ſowie über die Verfaſſungsformen (im dritten Buche) zu folgen beſtimmt waren, handeln, von einem ſolchen Muſterſtaate, jedoch nur ſehr theilweiſe, ſei es daß Ar. zu völliger Durchführung nicht gekommen ſei, oder Vieles ſich verloren habe. Dann ſoll die nach Maßgabe der Mittel (ἐκ τῶν ὑποκειμένων) beſte Staatsverfaſſung, darauf die bereits gegebene, aus den Verhältniſſen hervorgegangene (ἐξ ὑποθέσεως) weniger gute, und endlich die allen Staaten vorzugsweiſe angemeſſene in Erwägung gezogen werden [518]). Die zweite Betrachtung wollte Ar.

ὅσαι δὲ τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων, ἡμαρτημέναι πᾶσαι καὶ παρεκβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν. — c. 7. IV, 2 pr. 1289, b, 9. c. 8. 1294, 10. Eth. IX, 12 pr. 1160, 35 τούτων δὲ βελτίστη μὲν ἡ βασιλεία, χειρίστη δ' ἡ τιμοκρατία. In der Rhetorik werden I, 8. 1366, 4 nur vier Verfaſſungen aufgezählt, Demokratie, Oligarchie, Ariſtokratie und Tyrannis.

517) IV, 7. 1293, b, 1 ἀριστοκρατίαν μὲν οὖν καλῶς ἔχει καλεῖν περὶ ἧς διήλθομεν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις (B. VII u. VIII). Ueber das vollkommne Königthum III, 13. 1284, 3. 1284, b, 25. vgl. c. 17. 1288, 15. Ob oder wie weit Ar. in der Beſchreibung des ſo vor allen übrigen hervorragenden Mannes, der ὥσπερ θεὸς ἐν ἀνθρώποις zur Alleinherrſchaft berechtigt ſei, den Alexander vor Augen gehabt, bleibt unentſchieden. Nach V, 10. 1313, 3 erwartet er für Hellas kein Königthum mehr.

518) IV, 1. 1288, b, 21 ὥστε δῆλον ὅτι καὶ πολιτείαν τῆς αὐτῆς ἐστιν ἐπιστήμης τὴν ἀρίστην θεωρῆσαι τίς ἐστι . . . πολλοῖς γὰρ τῆς ἀρίστης τυχεῖν ἴσως ἀδύνατον, ὥστε τὴν κρατίστην τε ἁπλῶς καὶ τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην οὐ δεῖ λελῆθέναι τὸν νομοθέτην καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς πολιτικόν. ἔτι δὲ τρίτην τὴν ἐξ ὑποθέσεως· δεῖ γὰρ καὶ

ohne Zweifel der erſten ſogleich anſchließen. Die dritte und vierte Betrachtung bezeichnet den Inhalt der demnächſt folgenden Abhandlungen einerſeits über die zwar fehlerhaften, jedoch beſtehenden Verfaſſungen, andrerſeits über die Politie, von der angenommen wird daß ſie den meiſten Staaten und Menſchen, als Erſatz für die beſte Verfaſſung, angemeſſen und erreichbar ſei[519]). Ausführlich werden die wenngleich unvollkommnen, doch durch ihre Dauer und die Verhältniſſe zu Recht beſtehenden Verfaſſungen durchmuſtert, ſie auf die ihnen eigenthümlichen Principien zurückgeführt, nach ihren Gradverſchiedenheiten oder Arten, mit Berückſichtigung der je einer derſelben zu Grunde liegenden beſonderen Beſtimmtheiten der Bevölkerung u. ſ. w. beſchrieben, die je ihnen eignenden Staatsgewalten in Erwägung gezogen, die Urſachen der Veränderungen und des Untergangs derſelben, ſowie die Mittel ihrer Erhaltung ausgemittelt[520]). In letzterer Beziehung wird namentlich gezeigt, wie

---

τὴν δοθεῖσαν δύνασθαι θεωρεῖν, ἐξ ἀρχῆς τε πῶς ἂν γένοιτο, καὶ γενομένη τίνα τρόπον ἂν σώζοιτο πλεῖστον χρόνον . . . . παρὰ πάντα δὲ ταῦτα τὴν μάλιστα πάσαις ταῖς πόλεσιν ἁρμόττουσαν δεῖ γνωρίζειν κτλ. Ueber die W. *τὴν ἐξ ὑποθέσεως* vgl. Zeller 552, 4.

519) IV, 8. 1293, b, 33 *ἔστι γὰρ ἡ πολιτεία ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν μίξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας· εἰώθασι δὲ καλεῖν τὰς μὲν ἀποκλινούσας ὡς πρὸς τὴν δημοκρατίαν πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν μᾶλλον ἀριστοκρατίας* (vgl. c. 11. 1295, 31). 1294, 22 *φανερὸν ὅτι τὴν μὲν τοῖν δυοῖν μίξιν, τῶν εὐπόρων καὶ τῶν ἀπόρων, πολιτείαν λεκτέον κτλ.* vgl. c. 9. — c. 11 *τίς δ' ἀρίστη πολιτεία καὶ τίς ἄριστος βίος ταῖς πλείσταις πόλεσι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ἀνθρώπων κτλ.*; die Antwort iſt, die beſt gemiſchte, c. 12. 1297, 6, und *μέση πολιτεία*, d. h. die ſogenannte Politie.

520) Von dem Königthum und ſeinen verſchiedenen Formen III, 13 (517) und 14—17. Von den fünf verſchiedenen Arten der Demokratie und von der Oligarchie VI, 1 ff. vgl. IV, 4. 1291, b, 30; von den unvollkommnen (gemiſchten) Ariſtokratien IV, 7; von der Politie IV, 8—12. vgl. III, 7. 17; von der Tyrannis als der ſchlechteſten der Staatsformen (IV, 2. 1289, 38). IV, 10. vgl. III, 14. 1285, 16. Von den für die verſchiedenen Verfaſſungen ſich eignenden Gewalten IV, 14—16. vgl. VI, 8. 2. V, 9. Von

aus geringen Anfängen oft große Veränderungen hervorgehen[521]) und wie ihnen vorzüglich durch Maßhalten in der Anwendung der erlangten Gewalt, durch Uneigennützigkeit der Verwaltung und Unparteilichkeit der Rechtspflege, durch Sorge für das Wohlſein der Beherrſchten, durch Fortſchritt in der Bildung der Herrſchenden vorgebeugt werden könne[522]). Ariſtoteles geht in ausführliche Erörterungen hierüber ein, weil er überzeugt iſt, daß es beſſer ſei Mängel und Schwächen im Staatsleben zu ertragen als durch unvorſichtige Neuerungen den Gehorſam gegen die Geſetze zu erſchüttern, eingedenk daß das Geſetz ſeine Kraft durch die Sitte erhalte[523]). Geſetz aber, zeigt Ariſtoteles ausführlich gegen Plato, müſſe den Staat beherrſchen, nicht der mehr oder weniger von Leidenſchaft beeinflußte Wille des Einzelnen oder des Volkes[524]). So ſagt er, ohne die Nothwendigkeit der Verbeſſerung der Geſetze in Abrede ſtellen zu wollen, und rechtfertigt den Anſpruch des Volkes, an der Geſetzgebung und der Controle (εὐθύνη) Theil zu nehmen[525]).

In der Politik des Ariſtoteles bewährt ſich aufs herrlichſte ſein eminenter Sinn für die Beſtimmtheit der Verhältniſſe; das zu verwirklichende Gute (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν), nicht die allgemeine Idee des Guten, hat er durchgängig vor Augen, und obwohl er den hohen ſittlichen Zweck der Staatsgemeinſchaft ſtets feſthält, ſo läßt er doch die äußeren Bedingungen ſeiner Verwirklichung,

---

den Urſachen des Untergangs der verſchiedenen Verfaſſungen V, 1—7. 10 und von den Mitteln ihrer Erhaltung V, 8. 9. 11. VI, 5—7.

521) V, 7. 1307, 40. o. 3. 1303, 20. vgl. o. 5. 6.

522) V, 9. 1309, b, 18. VI, 5. 1320, 2. — V, 8. 9. 10. 11. VI, 6. — vgl. IV, 12. 1296, b, 15. Das Maßhalten iſt dem Ar. die häufig eingeſchärfte Norm für das Staatsleben, wie für das ſittliche Einzelleben, ſ. namentlich Polit. IV, 11. 1295, 35; und darin eben ſoll das Eigenthümliche ſeiner Politie beſtehn.

523) II, 8. 1269, 12. vgl. VIII, 1 pr.

524) III, 10. 15. 16. 1287, 28. VI, 4. 1318, b, 39. Eth. V, 10, 1134, 35. — Pol. II, 8. 1268, b, 31.

525) III, 11. 13. 1283, 14. b, 33.

namentlich die Stufe, auf welcher das dem Staate angehörige Volk ſteht, keineswegs außer Acht, und empfiehlt in der Erörterung der Frage nach dem Maße der Berechtigung zur Theilnahme an der Leitung des Staates, neben den ſittlich geiſtigen Vorzügen auch die Vorzüge der Geburt, des Vermögens und die Zahlverhältniſſe in Anſchlag zu bringen. Auch hier geht er von dem Gegebenen aus; aus und an ihm ſollen die allgemeinen Beſtimmungen entwickelt werden. Gleichwie daher ſeine Politik uns den großen Reichthum der griechiſchen Staatsformen veranſchaulicht, die er im Laufe ſeiner Betrachtungen berückſichtigt, ſo iſt ſie uns zugleich ein Muſter unbefangen umſichtiger Betrachtung der ſtaatlichen Verhältniſſe und könnte wohl, wenn unbefangen berückſichtigt, gegen unbeſonnene Durchführung einſeitiger Theorien warnen.

Wie die ariſtoteliſche Politik durch Erörterungen über das Hausweſen und ſeine Beſtandtheile, über Sklaverei, Erwerb und Beſitz einerſeits, andrerſeits durch Kritik vorangegangener Theorien und beſtehender Verfaſſungen eingeleitet wird, müſſen wir, gleichwie die weitere Durchführung der allgemeinen Beſtimmungen, hier außer Acht laſſen [526]).

Die ariſtoteliſche Kunſtlehre.

Nur anhangsweiſe können wir von der Kunſtlehre des Ariſtoteles handeln. Wie beſtimmt er auch in der oben erörterten Dreitheilung (S. 408 f.) ihr ein ihr eigenthümliches Gebiet angewieſen hatte, — zu ſyſtematiſcher Durchführung derſelben iſt er nicht gekommen und von dem einzigen Zweige der Kunſtlehre, der Poeſie, in deren ausführliche Entwickelung er eingegangen war, ſind uns

526) Daß die beiden letzten Bücher der Politik umzuſtellen, jedoch nicht vollſtändig auf uns gekommen oder durchgeführt ſind (ſ. über letzteren Punkt namentlich Zeller S. 579 ff.), darf jetzt als allgemein anerkannt betrachtet werden; ſtreitig dagegen iſt noch die von Spengel u. A. befürwortete Umſtellung der Bücher V und VI; ſ. namentlich Zellers beachtenswerthe Gegengründe S. 521 ff. Anm. — Ueber die ariſtoteliſche Politik überhaupt ſ. außer Zeller 520 ff. Hildenbrand, Geſchichte und Syſtem der Rechts- und Staatsphiloſophie I, 342 ff.

leider nur Bruchſtücke erhalten, die Abſchnitte über das Epos und die Tragödie. Doch laſſen ſich auch ſo die Grundſätze einigermaßen ausmitteln, nach denen er dieſe Disciplin behandelt haben würde, wenn er dazu gekommen wäre. Sie hat mit den beiden andren Geiſtesrichtungen das vermittelnde Denken und Abſchluß deſſelben durch unmittelbar vom Geiſte zu ergreifende Beſtimmungen gemein [527]). Ebenſo iſt ſie gleich den beiden übrigen beſtimmt das Wahre zu erreichen, unterſcheidet ſich aber gemeinſam mit der praktiſchen Richtung von der theoretiſchen darin, daß ihr Gebiet das des Veränderlichen iſt und daß ſie das ewige unveränderliche Sein nicht zu erkennen, das ihm an ſich Zukommende aus der Weſenheit nicht abzuleiten vermag [528]). Gleichwie die praktiſche Philoſophie wird auch ſie die allgemeinen Beſtimmungen aus konkreten Aeußerungen des unmittelbaren Bewußtſeins des Geiſtes abzuleiten haben.

Und worin beſteht die Wahrheit, der ſie nachzutrachten hat? Ihr Ziel und ihre Form ſoll nicht die Qualität des Handelns (*εὐπραξία*), ſondern das hervorzubringende Werk ſein [529]). Dieſes ſetzt Wahrheit des Begriffes voraus; die Kunſt iſt eine mit oder nach wahrem Begriff bildende Thätigkeit, ihr Werk ſchöner als die es erzeugende Thätigkeit [530]), ſofern es Uebereinſtimmung mit dem zu Grunde liegenden wahren Begriff vorausſetzt. Nun ſoll alle Kunſt auf den dem Menſchen eigenthümlichen und mit ſeiner Luſt

---

527) Eth. VI, 2. 1139, 35.

528) ib. 1139, 5. 27 . . . *τἀληθὲς καὶ ψεῦδος . . παντὸς διανοητικοῦ ἔργον.*

229) ib. 1139, b, 1 *αὕτη γὰρ (ἡ ἕνεκά του διάνοια) καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει· ἕνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς ἀλλὰ πρός τι καὶ τινὸς τὸ ποιητόν, ἀλλ' οὐ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος κτλ.* vgl. c. 5 (530).

530) ib. c. 4. 1140, 20 *ἡ μὲν οὖν τέχνη, ὥσπερ εἴρηται, ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστι κτλ.* c. 5. 1140, b, 6 *τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη.* I, 1 . . *ὧν δ' εἰσὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰς πράξεις, ἐν τούτοις βέλτιω πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα.* vgl. Metaph. II, 1. 993, b, 20.

am Erkennen zuſammenhängenden Nachahmungstriebe beruhen[531]); jedoch ſoll ſie nachahmen, nicht wie die Geſchichte, das Geſchehende in ſeiner Abhängigkeit von mancherlei, ihm als ſolchem zufälligen Verhältniſſen, ſondern wie es nach Nothwendigkeit oder Wahrſcheinlichkeit geſchehn müßte, und in dieſer Beziehung die Kunſt über der Geſchichte ſtehn[532]). So alſo muß die Kunſt durch Beobachtung der Erſcheinung zur unmittelbaren Auffaſſung der zu Grunde liegenden Weſenheit ſich erheben; namentlich im Portrait und nicht minder in der Tragödie[533]). Der Eintheilungsgrund für die näheren Beſtimmungen ergibt ſich ihm aus den drei Hauptunterſchieden, auf die es bei der Nachahmung ankommt, zunächſt in Bezug auf Poeſie, doch in einer auch für die andren Künſte anwendbaren Weiſe; und dieſe drei Unterſchiede ſind das Was nachzuahmen iſt, das Wodurch, d. h. durch welche Mittel, und das Wie. Das Was der Nachbildung ſind zunächſt, wenn auch nicht ausſchließlich die Sitten (Charaktere), Handlungen und Affekte; jedoch ſelbſt Nachbildung von Thieren läßt Ar. gelten[534]). Dem Wie der Nachahmung ſoll, wie es ſcheint, ein urſprünglicher Sinn für Harmonie und

---

531) Poët. 1. 1447, 16. c. 2. 3. 4 pr. vgl. Phys. II, 8. 199, 15. — Poët. 4. 1448, b, 12. vgl. Rhet. I, 11. 1371, b, 4 *ἐπεὶ δὲ τὸ μανθάνειν τε ἡδὺ καὶ τὸ θαυμάζειν, καὶ τὰ τοιάδε ἀνάγκη ἡδέα εἶναι οἷον τό τε μεμιμημένον κτλ.*

532) Poët. 9 .. *οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο, καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον . . . διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστιν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει.* vgl. c. 25 pr.

533) ib. c. 15. 1454, b, 8. Die Komödie ſoll zwar weniger edle Charaktere als die Tragödie darſtellen, c. 5 . . . *τὸ γελοῖόν ἐστιν ἁμάρτημά τι καὶ αἶσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν.* ſie ſoll jedoch der Schmähungen ſich enthalten ib. 9. 1451, b, 11. c. 5. 1149, b, 5. Eth. IV, 14. 1128, 34. vgl. Bernays im Rhein. Muſeum VIII, 570.

534) Poët. 1. 1447, 16. 27 . . *καὶ γὰρ οὗτοι διὰ τῶν σχηματιζομένων ῥυθμῶν μιμοῦνται καὶ ἤθη καὶ πάθη καὶ πράξεις.* vgl. c. 2 pr. u. c. 3. 1448, 24. — c. 4. 1448, b, 11.

Rhythmus zu Grunde liegen[535]); ſo wie auch Ar. in der von ihm kaum angedeuteten Begriffsbeſtimmung des Schönen als Haupterforderniſſe Ordnung, Symmetrie und Abgeſchloſſenheit hervorhebt und im Unterſchiede vom Guten es nicht auf die Handlungen (und was damit zuſammenhängt) beſchränkt, ſondern zugleich auf das Unbewegte, zunächſt der mathematiſchen Figuren, bezieht[536]). Entſchiedenere Sonderung des Schönen vom Guten findet ſich bei ihm nicht.

Als Wirkungen zunächſt der Muſik, jedoch ſicherlich nicht mit Ausſchluß andrer Kunſtrichtungen, bezeichnet Ariſtoteles Spiel und Erholung, Verſittlichung, geiſtige Beſchäftigung, endlich Reinigung[537]). Er knüpft daran Betrachtungen über Maß und Art der Anwendung der Muſik in der Erziehung und unterſcheidet eine ethiſche, praktiſche (die Thatkraft fördernde) und enthuſiaſtiſche Muſikweiſe[538]). Es ſpricht ſich darin die Ueberzeugung aus daß

535) Polit. VIII, 5. 1340, b. 17 *καί τις ἔοικε συγγένεια ταῖς ἁρμονίαις καὶ τοῖς ῥυθμοῖς εἶναι.* vgl. α, 10. 32.

536) Metaph. XIII, 3. 1078, 36 *τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον.* ib. 31 *τὸ μὲν (ἀγαθὸν) ἀεὶ ἐν πράξει, τὸ δὲ καλὸν καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις.*

537) Polit. VIII, 7. 1341, b, 36 *φαμὲν δ' οὐ μιᾶς ἕνεκεν ὠφελείας τῇ μουσικῇ χρῆσθαι δεῖν ἀλλὰ καὶ πλειόνων χάριν· καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως . . . τρίτον δὲ πρὸς διαγωγήν, πρὸς ἄνεσιν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν.* c. 5. 1339, 15 *τίνος δεῖ χάριν μετέχειν αὐτῆς, πότερον παιδιᾶς ἕνεκα καὶ ἀναπαύσεως . . . ἢ μᾶλλον οἰητέον πρὸς ἀρετήν τι τείνειν τὴν μουσικήν . . . ἢ πρὸς διαγωγήν τε συμβάλλεται καὶ φρόνησιν;* Spengel S. 16 und Thurot, études sur Arist. 161, wollen *εὐφροσύνην* ſtatt *φρόνησιν* leſen. Sollte *φρόνησις* nicht die Stelle der hier ausgelaſſenen *κάθαρσις* vertreten können, ſofern zur Befeſtigung derſelben Läuterung der Affekte dienen muß? Zeller faßt das Wort als Geſchmacksbildung, 640, 4. — Selbſt die bildende Kunſt ſoll durch ihre *σχήματα* und *χρώματα* auf die *ἤθη*, wenn auch nur wenig einwirken, ib. 1340, 32, *οὐκ ἔστι ταῦτα ὁμοιώματα τῶν ἠθῶν, ἀλλὰ σημεῖα μᾶλλον τὰ γιγνόμενα σχήματα καὶ χρώματα τῶν ἠθῶν.* Daher ſollen auch der Jugend nicht die Gemälde des Pauſon, ſondern die des Polygnot vorgeführt werden.

538) ib. c. 7. 1341, b, 32.

Muſik, oder vielmehr Kunſt überhaupt, in unſer ganzes Geiſtesleben eingreifen ſolle. Wie er den Begriff der Reinigung gefaßt habe, läßt ſich nur aus Dem ſchließen was er in Bezug auf enthuſiaſtiſche Muſik davon ſagt; die ausdrückliche Erklärung, die in der Poëtik enthalten war, iſt verloren gegangen [539]). Daß der Begriff auch in der Poëſie, namentlich in der tragiſchen, Anwendung finden ſollte, kann nicht zweifelhaft ſein [540]). Mag Ar. bei Wahl des Ausdruckes zunächſt die mediciniſche oder die in den Myſterien gebräuchliche Bedeutung des Wortes im Sinn gehabt haben, er hat unzweifelhaft Beruhigung oder Ausgleichung der Gemüthsbewegungen darunter verſtanden, keine Verwandlung der Leidenſchaften in tugendhafte Fertigkeiten; wird ja auch die Reinigung von der ethiſchen Wirkung beſtimmt unterſchieden. Es fragt ſich nur, ob die durch die Kunſt zu bewirkende Katharſis ſich auf Entladung ſollicitirter Affektionen, d. h. darauf ſich beſchränken ſolle, das leidenſchaftliche Element in uns ſeine Luſt büßen zu laſſen [541]), oder ob ſie auf eine Läuterung der Gefühls- oder Affektzuſtände überhaupt zu beziehn ſei. Für letztere Auffaſſung ſpricht die Anwendung welche Ar. von dem Begriffe in der Lehre von der Tragödie macht;

---

539) c. 7. 6. — 7. 1342, 8. — 1341, b, 38 *τί δὲ λέγομεν τὴν κάθαρσιν, νῦν μὲν ἁπλῶς, πάλιν δ' ἐν τοῖς περὶ Ποιητικῆς ἐροῦμεν σαφέστερον.*

540) c. 7. 1342, 4 *ὃ γὰρ περὶ ἐνίας συμβαίνει πάθος ψυχὰς ἰσχυρῶς, τοῦτο ἐν πάσαις ὑπάρχει, τῷ δὲ ἧττον διαφέρει καὶ τῷ μᾶλλον, οἷον ἔλεος καὶ φόβος, ἔτι δ' ἐνθουσιασμός. καὶ γὰρ ὑπὸ ταύτης τῆς κινήσεως κατακώχιμοί τινές εἰσιν· ἐκ δὲ τῶν ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως.* Das letzte *καὶ* löſcht Spengel.

541) wie Bernays will, in der häufiger angeführten Abhandlung über die Wirkung der Tragödie (92. 415) S. 164. 171. 176. Von den durch dieſe nach vielen Seiten hin anregende Unterſuchung hervorgerufenen Schriften muß ich mich begnügen Spengels, über die *κάθαρσις τῶν παθημάτων* in den Abhandlungen der philoſ.-philol. Klaſſe der Bayr. Akademie IX, 1 u. Bernays' Gegenbemerkungen im Rhein. Muſ. XIV. 1859. S. 370 ff. anzuführen.

ſie ſoll durch Erregung von Mitleid und Furcht die erleichternde Entladung ſolcher Gemüthsaffektionen bewirken; aber keineswegs blos durch quantitative Steigerung oder Minderung der Affekte, ſondern zugleich durch Veredelung derſelben. Es ſoll das blos Pathologiſche unſren Gefühlszuſtänden, und damit das Selbſtiſche, durch die Mittel der tragiſchen Kunſt abgeſtreift werden. Was Ar. von der Kunſt überhaupt fordert, Erhebung des Gemüths in das Gebiet des Allgemeinen, oder ſagen wir lieber, des Allgemeingültigen, ſoll auch durch die Tragödie [542]) und wohl nicht minder durch die Muſik erreicht werden. Wie ſich das aus den näheren Beſtimmungen des Ariſtoteles über die tragiſche Kunſt ergibt, haben Zeller wie ich in unſren ausführlicheren Arbeiten über die Philoſophie des Ariſtoteles zu zeigen verſucht. Auf ſie muß ich auch rückſichtlich der weiteren ariſtoteliſchen Beſtimmungen über das Drama und Epos zu verweiſen mich hier begnügen [543]). Nur mag noch hervorgehoben werden, wie Ar. einerſeits durch ſeine Dreitheilung und die nähere Beſtimmung derſelben das Gebiet des künſtleriſchen Bildens nicht nur von dem des Erkennens ſondern auch von dem des ſittlichen Handelns beſtimmt ſondert und daher nicht verſucht ſein konnte die Kunſt als dienſtbare Magd der Sittlichkeit zu betrachten und die Beſtimmungen für jene aus den Normen dieſer abzuleiten; andrerſeits aber ihre Wirkungen doch wiederum auf das geiſtige Leben (die διαγωγή) und auf die Sitte, das Ethos, ausdehnte, und zwar letzteres nicht blos durch Veredelung der Gefühle (Katharſis) ſondern auch durch Einwirkung auf den Charakter (Ethos im engeren Sinne des Wortes): ein Beweis, mit welcher Umſicht Ar. zugleich die verſchiedenen Richtungen unſrer geiſtigen Thätigkeit, zu ſchärferer Auffaſſung je ihrer Eigenthümlichkeiten, zu ſondern beſtrebt war, und nichts deſto weniger ihre gegenſeitigen Wechſelbeziehungen und die Einheit, von

542) Poët. 6. 1445, b, 24 . . . δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα (ἡ τραγῳδία) τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν. vgl. Bernays a. a. O. S. 151. 195. Spengel 38.

543) Zeller S. 604 ff. m. Handb. III, 1. 156 ff.

der ſie beſeelt werden, im Auge behielt. Mag er auch nicht dazu gekommen ſein, ihr Verhältniß zu dieſer ihnen zu Grunde liegenden Einheit näher zu beſtimmen, an Hinweiſungen auf dieſe Einheit fehlt es bei ihm nicht.

Auf Ariſtoteles' gleichfalls bahnbrechende Theorie der Rhetorik muß ich mir verſagen hier näher einzugehn[544]).

544) ſ. m. Handb. III, 1. 178 ff. Zeller 595 ff.

Die älteren Peripatetiker.

Wiewohl ſie in die dritte Entwickelungsperiode der griechiſchen Philoſophie ſchon hinüberreichen, ſchließen wir die Erörterung ihrer Lehren dem ariſtoteliſchen Lehrgebäude unmittelbar an, weil ſie, wie nicht leicht eine andre philoſophiſche Schule, das von dem Urheber begonnene Werk mit treueſtem Eifer fortgeführt haben, wenngleich ſie der Richtung ihrer Zeit ſich nicht zu entziehn vermochten. Theophraſt, Eudemus und, wie es heißt, auch Phanias waren gewiſſermaßen die erſten Erklärer der logiſchen und erſtere beiden auch der phyſiſchen Hauptſchriften des Ariſtoteles, theilweiſe auch ſeiner Ethik. Indem ſie das Verſtändniß derſelben zu erleichtern, hie und da das Vorgetragene zu ergänzen unternahmen, ſcheuten ſie ſich nicht in mehr oder weniger weitgreifenden Begriffsbeſtimmungen von ihm abzuweichen. Sie, gleichwie Heraklides aus dem Pontus, Ariſtoxenus, Dikäarchus, Klearchus u. A. führten zugleich ſeine hiſtoriſch-kritiſchen und naturgeſchichtlichen Unterſuchungen weiter durch.

1. Wir gehen in unſrer kurzen Charakteriſtik von Eudemus dem Rhodier aus, der ſich den ariſtoteliſchen Lehren am engſten angeſchloſſen zu haben ſcheint. In der Logik begnügte er ſich, gleichwie Theophraſt und größtentheils in Uebereinſtimmung mit dieſem, Fehlendes zu ergänzen, wie die Lehre von den hypothetiſchen und disjunktiven Schlüſſen, Andres deutlicher zu faſſen; in der Phyſik, die auf ſeine eignen Vorträge dieſer Disciplin hinzuweiſen ſcheint[1]), folgte er dem Ariſtoteles, ohne erhebliche Abwei-

1) ſ. die von Zeller 699, 4 angeführte Stelle aus Simpl. in Phys.

chungen, Schritt für Schritt; nur das ſiebente Buch, weil wahrſcheinlich eine für das Werk urſprünglich nicht beſtimmte Abhandlung, ließ er außer Acht und faßte das Ganze, hie und da mit Abweichungen von der ariſtoteliſchen Anordnung in drei oder höchſtens vier Bücher zuſammen [2]). In den uns erhaltenen Büchern ſeiner Ethik tritt ſeine Eigenthümlichkeit beſtimmter hervor; er begnügt ſich nicht hier und da umzuſtellen und hin und wieder die ariſtoteliſche Tugendlehre zu ergänzen [3]), wie durch den Begriff der affektartigen Mittelmaße [4]), ſondern verſucht auch die Begriffe des Schönen und Guten, ſo wie ihre Zuſammengehörigkeit (als καλοκαγαθία) näher zu beſtimmen [5]) und das ſittliche Bewußtſein dem Gottesbewußtſein, die Sittlichkeit der Frömmigkeit unterzuordnen, ja, auf unmittelbare Einwirkung der Gottheit nicht nur Wohlbegabtheit, Enthuſiasmus und glückliches Treffen, ſondern auch die Entſcheidungen des Geiſtes und der Ueberlegung zurückzuführen [6]).

173, a. Wo er aber gelehrt habe, erfahren wir ebenſowenig als irgend Näheres über ſeine Lebensverhältniſſe. Mit Theophraſt blieb er auch nach dem Tode des Meiſters in freundſchaftlichem Verkehr (Simpl. in Phys. 216. Schol. 404, b, 11). Nach ſehr unverbürgter Angabe ſoll Ar. ihm ſeine metaphyſiſchen Bücher anvertraut haben, Asclep. in Metaph. Schol. 519, b, 38.

2) ſ. über die Anordnung und Eigenthümlichkeiten der eudemiſchen Phyſik m. Handb. III, 1. S. 217—240. vgl. Zeller 699—704.

3) ſ. auch hier das Nähere in m. Handb. III, S. 241—248. II, 2. 1335 ff. passim und 1557 ff. u. bei Zeller S. 704—710.

4) Eth. Eudem. II, 7. vgl. m. Handb. II, 2. 1418 f. Anm. *μεσότητες παθητικαί.*

5) Eth. Eud. III, 9. VII, 15. 1248, b, 11. 1. 16. 1249, 7. 16. 24. b, 16.

6) Ib. VII, 15. 1249, b, 6. 16 *ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει τὴν τοῦ θεοῦ μάλιστα θεωρίαν, . . αὕτη ἀρίστη, καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος. εἴ τις δ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη . . . καὶ οὗτος τῆς ψυχῆς ὁ ὅρος ἄριστος, τὰ ἥκιστα αἰσθάνεσθαι τοῦ ἄλλου (ἀλόγου) μέρους τῆς ψυχῆς.* c. 14. 1247, 27 . . *οὗτος εὐτυχῶν τὸν δαίμον' ἔχει κυβερνήτην ἀγαθόν.* 1248, 18 *οὐ γὰρ δὴ ἐβουλεύσατο βουλευσάμενος, καὶ τοῦτ' ἐβουλεύσατο, ἀλλ' ἔστιν ἀρχή τις, οὐδ' ἐνοήσε νοήσας πρότε-*

Von andren Schriften des Eudemus erwähnen wir nur die hiſtoriſch-mathematiſchen, die noch im ſpäteren Alterthum für Geſchichte der Mathematik als ſicherſte Quelle benutzt wurden.

2. Bei der Bezeichnung eines Nachfolgers ſcheint Ariſtoteles nur zwiſchen Eudemus und Theophraſt aus Ereſus auf Lesbos geſchwankt zu haben. Indem er ſich für letzteren entſchied [7]), erkannte er den umfaſſenderen Geiſt und wahrſcheinlich auch die höhere Lehrgabe deſſelben an. Nicht unwahrſcheinlich daß Theophraſt, mit Kalliſthenes befreundet, dem Ariſtoteles ſchon während deſſen Aufenthalt in Stagira nahe geſtanden [8]); ſehr gewiß daß beide Männer lange mit einander verbunden geweſen. Vom Vertrauen des Ariſtoteles zum Theophraſt und der dankbaren Liebe dieſes zu jenem, zeugen die Teſtamente beider. Letzterer war einige dreißig Jahre lang (v. 322 v. Chr. an) Haupt der Schule und erreichte ein hohes Alter, nach der mäßigſten Angabe, von 85 Jahren [9]). Seinen mit Säulenhallen, Häuſern und Wandelbahnen verſehenen Garten, mag er ihn von Ariſtoteles geerbt und durch die Freigebigkeit ſeines Freundes Demetrius Phalereus nur erweitert, oder mit Hülfe dieſes ihn ſelber erworben haben, vermachte er der Schule und

---

ρον νοῆσαι, καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον. οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχή, οὐδὲ τοῦ βουλεύσασθαι βουλή . . . τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστί, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δή, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ, θεός, καὶ πᾶν (ἄν ἐν Fritzſche) ἐκείνῳ (ἐκείνη). κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον. κτλ. vgl. I, 1. 1214. 16. II, 8. 1225, 27 u. m. Handb. II, 2. 1561 ff. III, 1. 245 ff. und Zeller 704 ff.

7) Gellius XIII, 5 wo Eudemus ſtatt Menedemus zu leſen iſt.

8) Dem tragiſchen Schickſale des Kalliſthenes hatte er einen Nachruf gewidmet, Καλλισθένης ἢ περὶ πένθους, ſ. Cic. Tusc. III, 10. V, 9. Diog. V, 44. Ueber einen Beſitz in Stagira verfügt ſein Teſtament, Diog. V, 52 und wiederholt erwähnt Th. der Stadt und des Muſeums innerhalb derſelben in ſeiner Pflanzengeſchichte.

9) Diog. V, 58, bezeichnet nach Apollodor Ol. 123 (288—84) als Zeit ſeines Todes, ohne nähere Angabe des Jahres; als ſein Lebensalter, wahrſcheinlich nach derſelben Autorität, 85 Jahre (Diog. 40).

zwar zunächſt dem Lyko u. a. Schülern, zu gemeinſamen Beſitz [10]). Von den Königen von Makedonien und Aegypten geehrt, hatte er ſich nicht minder der Liebe des atheniſchen Volkes zu erfreuen, wie ſich nicht erſt bei ſeiner Beſtattung kund gab, ſondern ſchon gezeigt hatte als Agonis ihn der Aſebie angeklagt. Möglich auch, daß die ihm zu Theil gewordene Gunſt dazu beigetragen das Volk zur Zurücknahme des von Sophokles durchgeſetzten, die Lehrfreiheit der Philoſophen beſchränkenden Geſetzes zu beſtimmen [11]). Von der großen Anzahl der über die verſchiedenſten Gebiete der Wiſſenſchaft ſich erſtreckenden Schriften des Theophraſt [12]) ſind nur ſeine beiden Pflanzenwerke, auch ſie nicht ganz vollſtändig, das wahrſcheinlich ſeinem großen der Geſchichte der Philoſophie gewidmeten Werke über die Phyſiker angehörige Buch über die ſinnliche Wahrnehmung, — eine großentheils hiſtoriſch-kritiſche Ergänzung der ariſtoteliſchen gleichnamigen Schrift, — ferner größere und kleinere Abhandlungen, in ſehr verwahrloſtem Texte, das gleichfalls vielfach verderbte metaphyſiſche Bruchſtück, Auszüge aus ſeinen Charakteren, mögen ſie als ein ſelbſtändiges Werk von ihm verfaßt worden, oder aus ſeinen ethiſchen Schriften von einem Späteren zuſammengeſtellt ſein [13]), und ein Buch über die Steine, auf uns gekommen. Auch die unter Ariſtoteles' Namen erhaltenen Abhandlungen von den untheilbaren Linien und über Xenophanes, Gorgias und Meliſſus, ſind mit Wahrſcheinlichkeit auf ihn zurückzuführen und zwar letztere als Beſtandtheil des vorher genannten großen hiſtoriſch-philoſophiſchen

---

10) Diog. 39. 52 f. Ueber Haus oder Garten in Athen verfügt zwar Ariſtoteles' ſchwerlich vollſtändig erhaltenes Teſtament nicht, jedoch über Aufſtellung ſchon beſtellter Statuen (ib. 15), die den Beſitz eines Hauſes in Athen vorausſetzen möchten. Und wahrſcheinlich auch ſonſt daß er auf eignem Grunde und Boden lehrte.

11) Diog. 37 u. A. — Id. 41. 37. vgl. Kriſche's Forſchungen 338 und Zumpt über d. Beſtand d. philoſophiſchen Schulen in Athen 41 f.

12) Ueber die Verzeichniſſe ſeiner Schriften ſ. Uſeners höchſt gründliche Unterſuchungen in deſſen Analecta Theophrastea. Lips. 1858.

13) L. Petersen, Theophrasti characteres. vgl. m. Handbuch III, 360, 229.

Werkes [14]). Eine von Prof. Uſener unternommene Bearbeitung und Sammlung der kleineren Schriften und Bruchſtücke des Theophraſt wird über manche jetzt noch dunkle Punkte ſeiner Lehre Licht verbreiten.

In ſeinen logiſchen Schriften [15]) ſcheint er meiſtens mit dem ihm befreundeten Eudemus zuſammentreffend, der ariſtoteliſchen Lehre vom Urtheil (Theophraſt in der Abhandlung über Bejahung und Verneinung, Eudemus in dem von der Rede — *περὶ Λέξεως* —) und deſſen erſter Analytik (in gleichnamigen Büchern), erläuternd, berichtigend und ergänzend ſich angeſchloſſen zu haben. Beide Peripatetiker werden gewöhnlich entweder zuſammen genannt oder doch der eine nicht mit beſtimmtem Ausſchluß des andren, ſo daß nicht häufig ſich entſcheiden läßt, was dem einen oder andren angehören möge. Ohne hier auf das Einzelne eingehn zu können, muß ich mich begnügen einige wenige ihr Verfahren bezeichnende Punkte hervorzuheben. Eudemus hatte geltend gemacht daß das Iſt (die Copula) als Prädikat ſtehn könne, Theophraſt eine zwiefache Art der Allgemeinheit in den allgemeinen Urtheilen unterſchieden, je nachdem das Alle auf Erfahrung oder auf apodiktiſch begrifflicher Einſicht beruhe, — eine Unterſcheidung, die ſchon durch die ariſtoteliſche Sonderung des Gemeinſamen (*κοινόν*) und Allgemeinen (*καθόλου*) angebahnt war [16]). Beide, jedoch wird vorzugsweiſe Theophraſt hier genannt, faßten den Begriff des Möglichen im formal analytiſchen Sinne als das ſich nicht Widerſprechende, und behaupteten die Umkehrbarkeit auch der allgemein verneinenden Möglichkeitsurtheile, welche Ariſtoteles geläugnet hatte [17]). Daher auch die Abkehr von Ariſtoteles' Beſtimmungen über Schlüſſe deren Prämiſſen von verſchiedener Modalität, und ihr freilich ebenſo-

14) Uſener a. a. O. 25 ff. vgl. m. Handb. 291 f.

15) ſ. Prantl's Geſchichte der Logik I, 347 ff. vgl. m. Handb. III, 257 ff. und Zeller 648 ff.

16) Schol. in Arist. 146, 24. — Alex. in Top. Schol. 266, b, 13.

17) Alex. in Anal. pr. Schol. 148, b, 29. 150, 37. 166, b, 14. 161, b, 31.

wenig ſtichhaltiger Verſuch einer neuen Theorie. Sie ſetzen voraus, daß die Modalität des Schlußſatzes ſtets durch die der Modalität nach ſchwächere Prämiſſe beſtimmt werde [18]). Auch darf wohl angeführt werden daß ſie die zweite und dritte Schlußfigur für gleich vollkommne wie die erſte hielten [19]), daher wohl nicht mehr, wie Ariſtoteles, die Gültigkeit derſelben durch künſtliche Reduktion auf entſprechende Modi der erſten Figur, ſondern unmittelbar, nachwieſen. Ohngleich bedeutender war die Ergänzung der ariſtoteliſchen Analytik durch die Lehre von den hypothetiſchen Schlüſſen, denen ſie die disjunktiven einordneten, und zwei Arten der hypothetiſchen Schlüſſe unterſchieden, je nachdem in Annäherung an die kategoriſche Form beide Prämiſſen, mithin auch der Schlußſatz, hypothetiſch ſeien, oder durch einen kategoriſchen Unterſatz die Vorausſetzung oder Folgerung entweder beſtätigt oder aufgehoben werde, mit Anwendung auch auf die disjunktive Form [20]). Aus der Wiſſenſchaftslehre (zweiten Analytik) und der Topik dieſer Peripatetiker finden ſich nur wenige vereinzelte Angaben [21]).

Ohngleich weiter ſcheint Theophraſt in der allgemeinen Phyſik von Ariſtoteles und zugleich von Eudemus ſich entfernt zu haben; zunächſt in der Lehre von der Bewegung, von welcher er behauptete daß ſie durch alle Kategorien, auch die der Relationen, ſich hindurchziehe. — Zweifelnd ſprach er ſich über die Stetigkeit der Bewegung und die Untheilbarkeit ihres Endpunktes aus. Ferner unterſchied er zwar mit Ariſtoteles die Bewegungen des Körpers und die daraus abzuleitenden Begehrungen und Affekte von den Thätigkeiten der Seele als ſolcher, wollte jedoch auch letztere als Bewegungen bezeichnen und ſcheint über das Verhältniß dieſer höheren Bewegungen zu denen des Körpers unbeſtimmt ſich

---

18) Id. ib. 158, b, 44. 162, b, 23. 166, 12.

19) Schol. bei Waitz, Organ. Arist. I, 45.

20) Alex. Schol. 184, b, 45. 184, 24. 178, b, 38. Ioh. Phil. 169, b, 30. vgl. 189, b, 16. 170, 30. 169, b, 40. 170, b, 3. Boëth de hypoth. syll. 606. Simpl. de Caelo 137.

21) ſ. m. Handbuch III, 277 ff. vgl. Zeller 276 ff.

erklärt zu haben [22]). Entſchieden verwarf er die ariſtoteliſche Begriffsbeſtimmung des Raumes und war geneigt ihn als Ordnung und Lage der Körper gegen einander, zu faſſen [23]). Eine Reihe von Bedenken machte er rückſichtlich des energetiſchen Geiſtes und ſeines Verhältniſſes zu dem paſſiven Geiſte geltend, bezweifelt jedoch nicht daß das von Außenkommen jenes nicht als ein Hinzukommen, ſondern als ein ſchon in der Seele urſprünglich Enthaltenſein zu faſſen ſei [24]), — eine Beſtätigung der von mir befürworteten Faſſung des ariſtoteliſchen Begriffes. In den uns aufbehaltenen phyſiſchen Abhandlungen oder Bruchſtücken zeigt ſich genaue Auffaſſung der Erſcheinungen und Rückgang auf ariſtoteliſche Principien zur Erklärung derſelben, nicht ohne Hervorhebung mehr oder weniger bedeutender Zweifel; ſo namentlich in der Abhandlung über das Feuer [25]).

Dieſer Zweifelgeiſt macht ſich aber vorzüglich in dem uns, nur leider in ſehr verderbtem Texte, erhaltenem Buche der Metaphyſik geltend. Theophraſt erkennt zwar an, daß die letzten Gründe nicht im Gebiete der unaufhörlich wechſelnden Erſcheinungen, ſondern in dem des Unbeweglichen, Unveränderlichen, Intelligibelen zu ſuchen ſeien, fragt jedoch nach dem beide Gebiete zuſammenhaltenden Bande (*συναφή*). Im Mathematiſchen kann er, gleichwie Ariſtoteles, es nicht finden. Auch daß es in der Gottheit als unbewegtem Beweger zu ſuchen ſei, erkennt er an und läßt ſich gefallen daß dieſer vermittelſt des der Welt eingepflanzten Verlangens (nach dem Guten oder Vollkommnen) (durch *ἔφεσις*) bewege. Aber

---

22) ſ. m. Handb. 280 ff. vgl. Zeller 762 ff. — Simpl. in Phys. Schol. 357, b, 40. 399, 34. in Categ. Schol. 92, b, 21. — in Phys. lb. 331, 10. 410, b, 44. vgl. Themist. lb. 409, b, 7. 411, 6. — Simpl. lb. 409, 27.

23) Simpl. f. 149, b und Schol. 379, b, 35. vgl. Zeller 663 f.

24) Bei Themist. de An. 91 . . . *ἀλλὰ τὸ ἔξωθεν ἄρα οὐχ ὡς ἐπίθετον, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει συμπεριλαμβανόμενον θετέον.* vgl. Priscian. b. Philippson l. l. 246 ff. u. Zeller 677 ff.

25) ſ. m. Handb. III, 1. 293 ff. vgl. Zeller 666 ff.

woher die Verſchiedenheit der Bewegungen in den kreisförmig bewegten Weltkörpern? und warum ſollen ſie nicht der Ruhe (des Princips), ſtatt der Bewegung, nachſtreben? warum nicht der edelſten Bewegung, der des Geiſtes? Warum auch iſt das Streben des Sublunariſchen nicht auf dieſelbe (kreisförmige) Bewegung gerichtet? Und wie verhält ſichs mit den Principien deſſelben? ſollen ſie geſtaltlos und nur das Vermögen zur Geſtaltung in ſich tragend ſein, oder geſtaltet, oder ſollen beiderlei Arten ſich finden? Wie weit reicht ferner das (nach Zwecken) Geordnete? Und wie verhält ſichs mit der Ruhe? iſt ſie blos Beraubung der Bewegung? Warum muß auch die Natur und die ganze Weſenheit des Alls in Gegenſätzen ſich bewegen? warum kann nicht Alles gut und einander ähnlich ſein? In ähnlicher Weiſe macht Theophraſt Bedenken in Bezug auf die Anwendung der Principien der Erkenntniß geltend. Er erkennt an daß die Wiſſenſchaft einerſeits auf das Jeglichem Eigenthümliche, die Weſenheit und das wahre Was gehe, andrerſeits auf das Gemeinſame und Allgemeine; ebenſo daß wir wie aus weiter Ferne erkennend, die am weiteſten reichende Analogie zu Hülfe nehmen müſſen, bezeichnet aber als das Schwierige die Auffindung der dem Gegenſtande eigenthümlichen Weiſe der Erkenntniß, und die Beſtimmung, bis wie weit und wovon man die Urſache zu ſuchen habe, im Sinnlichwahrnehmbaren wie im Intelligibelen. Fortgang ins Unendliche würde die Erkenntniß vereiteln. Von den ſinnlichen Wahrnehmungen ausgehend können wir ſie der (wirkenden) Urſache nach erkennen, nicht ſo, wenn wir zu dem Erſten und Höchſten fortſchreiten. Zwar mag die unmittelbare Berührung des Geiſtes unſre Erkenntniß abſchließen; wo aber ſollen wir der Erkenntniß ihre Grenzen ſetzen? und wie weit die Vorausſetzung verfolgen, daß Alles eines Zweckes wegen und Nichts vergeblich ſei? da Manches aus dem Zuſammentreffen der Verhältniſſe oder andrer Nothwendigkeit ſich ableiten läßt. Scheint ja auch das Gute ſelten zu ſein und in Wenigem, dagegen eine große Maſſe des Uebels [26]). So hebt alſo Theophraſt mit eindringlichem

26) ſ. m. Handb. ib. 325 ff. vgl. Zeller 654 ff. und zur Berichti-

Scharfſinn eine Anzahl ungelöſter Probleme in den ariſtoteliſchen Lehren hervor, ohne, wie es ſcheint, an ihrer Löſung ſich ſelber verſucht zu haben.

Man ſieht wohl wie er mehr kritiſchen als forſchenden Geiſtes und mehr auf Erweiterung des Gebietes der Erfahrung als auf Erforſchung der letzten Gründe gerichtet, dieſe in der Faſſung ſich anzueignen ſucht, in welcher er ſie im Lehrgebäude ſeines großen Meiſters vorfand, mag perſönliche Liebe und Vertrauen oder vielmehr die Ueberzeugung ihn beſtimmt haben, unter den verſchiedenen Verſuchen bis zu den letzten Principien vorzudringen, ſei der ariſtoteliſche, ohngeachtet der Bedenken, die auch er noch zurücklaſſe, der haltbarſte.

Sein Verhältniß der Liebe zum Ar. tritt aufs entſchiedenſte in den beiden Pflanzenwerken hervor. Th. hatte aller Wahrſcheinlichkeit nach eine Lücke des ariſtoteliſchen Lehrgebäudes auszufüllen; hätte ſich in demſelben ſchon eine ausgeführte Theorie über das Pflanzenleben vorgefunden, ſo würde Theophraſt irgendwie ſie berückſichtigt haben. Zum Muſter bei dieſer wahrſcheinlich erſten wiſſenſchaftlichen Bearbeitung der Botanik dient ihm die Zoologie des Ariſtoteles; er unterſcheidet, gleichwie dieſer, einen beſchreibenden und einen begründenden Theil und entlehnt in letzterem ſeine Erklärungsgründe faſt ausſchließlich der Phyſik des Lehrers. Das Hauptverdienſt beider Werke beruht auf der ſorgfältigen Beobachtung und Beſchreibung der Erſcheinungen im Pflanzenreiche; ſie gehen in die verſchiedenen Hauptgeſichtspunkte ein und erſtrecken ſich über einen bedeutenden Theil der damals bekannten Welt; die Nachrichten über die Eroberungszüge des Alexander, von denen Ariſtoteles nur noch geringe Kunde hatte, kamen ihm dabei zu ſtatten [27]).

Theophraſts vorzugsweiſe auf das Thatſächliche gerichteter Sinn ſcheint ſich auch in ſeinen ethiſchen Schriften bewährt zu ha-

---

gung des höchſt verderbten Textes der theophraſtiſchen Metaphyſik, Uſeners vortreffliche Abhandlung im Rhein. Muſ. v. J. 1861. S. 359—281 u. 312.

27) ſ. m. Handb. 298 ff. vgl. Zeller 669 ff.

ben [28]). Princip und Eintheilung entlehnte er auch hier dem Ariſtoteles; denn daß er mit gänzlicher Beſeitigung der dianoëtiſchen Tugenden, nur die ethiſchen anerkannt habe, iſt durchaus unerweislich [29]). Indem er Eintheilung und Charakteriſtik letzterer weiter durchführte, hielt er nicht nur die ariſtoteliſche Lehre von der ihnen zu Grunde liegenden und ſie einheitlich zuſammenhaltenden Vernünftigkeit (φρονήσις) feſt, ſondern betrachtete ebenſo die Theorie als das höchſte Gut oder den Endzweck des Lebens, mochte er auch den Begriff der Theorie mehr auf Erweiterung des thatſächlichen Wiſſens als auf Erforſchung der letzten Gründe beziehn. Der von ihm ausgeſprochenen Ueberzeugung ohngeachtet, daß alles Rechte und Schöne an ſich anzuſtreben ſei [30]), ſoll er das Anſehn der alten Schule gebrochen, die Tugend ihrer Würde beraubt und geläugnet haben, daß ſie zur Glückſeligkeit zureiche [31]). Ganz grundlos kann dieſe Beſchuldigung ſchwerlich ſein, da auch Cicero, ſein warmer Verehrer, ihr zuſtimmt [32]). Wahrſcheinlich fehlte es ſeinen Schriften an feſter und ſcharfer Durchführung der ethiſchen Grundſätze und fand ſich bei ihm eine zu weit gehende Berückſichtigung der äußeren Verhältniſſe, unter denen gehandelt wird. Dazu mochte er in ſeiner Polemik gegen die Stoiker das Maß überſchreiten und das Sittlichgute nicht ſcharf und beſtimmt vom Nützlichen unterſchieden haben. Zunächſt ließ er ſich wohl Schilderung der ins Gebiet der Sittlichkeit fallenden Zuſtände und Veranſchaulichung derſelben durch Beiſpiele aus der Geſchichte und Beobachtung an-

---

28) ſ. m. Handb. 347 ff. u. Zeller 683 ff.

29) ſ. die von mir S. 361 f. u. von Zeller 691, 2 gegen ſolche Annahme geltend gemachten Gründe. — Auf dieſe Werke beziehe ich mich auch rückſichtlich deſſen was über Erweiterung der Lehre von den ethiſchen Tugenden u. ſ. w. im Texte ausgeſprochen wird.

30) Cic. de Leg. I, 13. Tusc. V, 9.

31) Cic. Tusc. V, 3. vgl. V, 26. Acad. II, 43. vgl. ſeine Behandlung der Frage: *εἰ δεῖ βοηθεῖν τῷ φίλῳ παρὰ τὸ δίκαιον, καὶ μέχρι πόσου καὶ ποῖα;* b. Gellius I, 3.

32) Cic. de Fin. V, 5. Acad. I, 9.

gelegen ſein. Mehr als Ariſtoteles ſcheint er in die Lehre von den Affekten eingegangen zu ſein, wie ſich aus vereinzelten Angaben und aus einem Bruchſtücke ſeiner muſikaliſchen Theorie abnehmen läßt. Er hob hervor, wie Muſik auf die Gemüthsbewegungen heftig einwirke, vorzüglich auf Affekte des Schmerzes, der Luſt, wie des Enthuſiasmus, und eine Erleichterung (ἀπόλυσις) des Beläſtigenden derſelben hervorrufe[33]). Entſprechend den Politien des Ariſtoteles, hatte er eine Sammlung der Geſetze unternommen, aus der eine bedeutende Anzahl werthvoller Bruchſtücke und Angaben auf uns gekommen iſt. Zugleich hatte er mehr noch als Ariſtoteles auf den Wechſel und Wandel in den Staatsangelegenheiten und die dagegen zu ergreifenden Mittel ſein Augenmerk gerichtet[34]).

3. Entſchiedene Abkehr von ariſtoteliſchen Grundlehren finden wir bei Heraklides dem Pontier, der, wenn auch Schüler des Plato, dem Ariſtoteles näher als dieſem geſtanden zu haben ſcheint[35]), bei Ariſtoxenus dem Tarentiner und bei Dikäarchus aus Meſſene in Sicilien, wie rückſichtlich der beiden letzteren vorzüglich aus ihren Lehren von der Seele ſich ergibt, rückſichtlich des Heraklides aus den ihm beigelegten Annahmen über letzte weder untheilbare noch qualitätsloſe ſtoffliche Urbeſtandtheile und von der Lichtnatur der Seele ſich folgern läßt[36]). Obgleich urſprünglich

---

33) m. Handb. 356 f. — ſ. beſonders was Porphyrius in Ptolemaei Harmon. b. Wallis Op. III, 241 ff. aus dem zweiten Buche des Theophraſt von der Muſik mittheilt, und vgl. m. Handb. 366 ff. u. Zeller S. 697.

34) Die Bücher von den Geſetzen hat Cicero (de Legg.) häufig vor Augen. Ob was er *de Fin.* V, 4 ſagt: . . . *hoc* (Aristotele) *amplius Theophrastus* (docuit) *quae esset in republica inclinationes rerum et momenta temporum, quibus essent moderandum utcunque res postularet*, auf jene oder andre Bücher zu beziehen ſei, darüber ſehen wir der Belehrung von Prof. Uſener entgegen.

35) ſ. Müller, Fragm. hist. graec. II, 197 sqq. m. Handb. 374 ff. — Ich glaube dieſe Annahme auch gegen Zellers Autorität, S. 725, aufrecht halten zu können.

36) Außer den Monographien von Roulez und Deswert, ſ. Müller,

Pythagoreer, entfernte ſich Ariſtoxenus[37]) in der Muſik doch gänzlich von ihrer Zahlentheorie, baute ſeine neue Theorie auf ſcharfe Auffaſſung durch das Gehör und auf genaue Feſtſtellung des Aufgefaßten durch verſtändige Einſicht (*διάνοια, σύνεσις*)[38]), und mehr Muſiker als Philoſoph, behauptete er, die Seele ſei eine aus der Bewegung der verſchiedenen Theile des Körpers hervorgehende Spannung, der aus einer Mehrheit von Tönen ſich ergebenden Harmonie vergleichbar[39]). Dikäarchus[40]), ausgezeichnet durch geographiſche, hiſtoriſche und politiſche Arbeiten, — in letzteren wahrſcheinlich Urheber der Lehre von der Miſchung der Staatsformen, wie wir ſie bei Polybius und Cicero finden[41]), vertrat die Anforderungen des praktiſchen Lebens gegen die Behauptung des Ariſtoteles und Theophraſt, nur durch die Theorie ſei Glückſeligkeit erreichbar[42]), und hatte ausführlich die Weſen-

---

fragm. historicor. Graecor. II, 107 ff. Sextus (Hyp. III, 32 adv. Math. X, 318) und Galen bezeichnen die Principien des Heraklides und Asklepiades als *ἀνάρμους ὄγκους* oder *ἄναρμα στοιχεῖα*. — Stob. Ecl. I, 52. 796 u. A.

37) ſ. G. L. Mahne, diatribe de Aristoxeno, Amstelod. 1793 u. Müller, fragm. hist. gr. II, 269 sqq. vgl. m. Handbuch 278 ff. u. Zeller 711 ff.

38) Cic. Tusc. I, 10 Aristoxenus musicus idemque philosophus ipsius corporis intentionem quandam animam esse dixit; velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus ciori tanquam in cantu sonos.

39) ſ. d. Stt. aus Aristox. Harmonicor. elementa, Porphyr. in Ptol. Harm., Plutarch u. A. in m. Handb. 378 ff.

40) ſ. Oſanns Beiträge zur römiſchen und griechiſchen Literaturgeſch. II, 1 ff. und Müller l. l. 225 sqq. vgl. m. Handbuch 384 ff. und Zeller 718 ff.

41) Vorzüglich reichhaltig und geſchätzt war ſein *βίος τῆς Ἑλλάδος*. — Daß Dik. in ſeinem *Τριπολιτικὸς* die Miſchung der Demokratie, Ariſtokratie und Monarchie als beſte der Staatsformen empfohlen und Cicero vorzüglich, vielleicht auch Polyb. VI, 2 ff. ihm ſich angeſchloſſen habe, weiſt Oſann a. a. O. 8 ff. mit großer Wahrſcheinlichkeit nach.

42) Cic. ad Attic. II, 16. vgl. VII, 3.

heit der Seele und ihre Fortdauer bestritten, erstere in drei korinthischen, letztere in drei lesbischen Büchern, — beide in dialogischer Form. Was man Seele nenne, behauptete er, sei die Mischung und der Einklang der vier Elemente, oder vielmehr der ihnen zu Grunde liegenden Gegensätze, des Warmen und Kalten, Trocknen und Flüssigen. Märchen- und wunderſüchtig wie Heraklides, war Klearchus aus Soli; beider Bücher eine von Athenäus und andren Liebhabern pikanter Geschichtchen reichlich benutzte Fundgrube. Ohngleich ernster und kritischer verfuhren Phanias und Demetrius Phalereus in ihren historischen Schriften [43]).

Strato von Lampsakus, Nachfolger des Theophrast und 18 Jahre lang Schulhaupt (von etwa 286 bis 268 v. Chr.), hatte ohne von der praktischen und historischen Seite der Philosophie gänzlich sich abzuwenden, vorzugsweise der Physik sich zugewendet [44]). Obgleich entschiedener Gegner der Atomistik, will er, ohne Hinzunahme irgend welcher hyperphysischer Principien, alle Erscheinungen aus der Natur selber ableiten und zwar aus den Wirkungen der Schwere und Bewegung. Auch als lebendiges Wesen wollte er die Welt nicht gefaßt wissen. Was man als göttliche Kraft bezeichnete, sollte auf die bewußtlos wirkende Natur übertragen werden [45]). Gegen die Atomiker machte er die unendliche Theilbarkeit des Stoffes geltend und die Undenkbarkeit eines die Welt umschließenden unendlichen leeren Raumes. Jedoch hielt er die Annahme leerer Zwischenräume innerhalb der Körper für

43) Cic. Tusoul. I, 10. vgl. c. 11. 18. 31 u. A.

44) de Stratone Lampsaceno scr. C. Nauwerok. Berol. 1836. Kritche's Forschungen 349. vgl. m. Handb. 394 ff. und Zeller 728 ff. — Daß Str. sich auf Physik beschränkt und namentlich Ethik außer Acht gelassen habe, wie Cicero Acad. I, 9 behauptet (vgl. de Fin. V, 4), stimmt nicht mit dem Verzeichniß seiner 44 oder 46 Schriften, die sich über die verschiedenen Hauptgebiete der Philosophie erstreckten, aber für uns größtentheils leere Titel sind; fast nur aus seiner Physik wird wissenschaftlich Erhebliches angeführt.

45) Cic. Acad. II, 38. — Plut. adv. Colot. 14. — Cic. de nat. Deor. I, 13 extr. Seneca b. August. de civ. Dei VII, 1.

nothwendig zur Erklärung, wie Licht, Wärme und überhaupt Kraft die Körper zu durchdringen vermöge; nur ſollten die Zwiſchenräume nicht ſchlechthin leer ſein, ſondern kontinuirlich mit Stoff wiederum erfüllt werden [46]). An die Stelle der Atome ſetzte er urſprüngliche Beſtimmtheiten oder durch ſich ſelber wirkende Kräfte, wir ſehen nicht, ob oder wie von einander geſondert. Für ſolche urſprüngliche Beſchaffenheiten oder Kräfte hielt er die Wärme und Kälte und führte auf ihren Gegenſatz und beſtändigen Streit Naturerſcheinungen, wie die des Gewitters und Erdbebens, zurück. Als Subſtrat der Kälte betrachtete er das Waſſer [47]). Den urſprünglichen Gegenſatz von Schwere und Leichtigkeit beſtritt er und behauptete alle Körper hätten Schwere, bewegten ſich zum Mittelpunkt; das minder Schwere würde von dem Schwereren nach Oben getrieben. Worauf er aber den Unterſchied zurückführte, ob auf die Qualität der Stoffe, oder auf die in ihm befindlichen Zwiſchenräume, erfahren wir nicht; doch iſt erſteres wahrſcheinlicher als letzteres [48]). Die Stetigkeit der Bewegung ſuchte er aus dem Begriffe derſelben abzuleiten, ohne Zurückführung derſelben auf das Ausgedehnte, Körperliche. Er mußte die Bewegung, gleichwie Ariſtoteles, für ewig halten, jedoch ihren Bereich erweitern, wenn er behauptete, ſie wirke ebenſowohl in dem Woraus wie in dem Worin, in dem Vergehenden wie in dem Werdenden. Wodurch ſie ihre Richtungen erhalten ſollte, wird uns wiederum nicht geſagt. Für die

46) Sext. Emp. ad. Math. X, 155. — Stob. Ecl. I, 280. — Simpl. in Phys. Schol. 386, b, 11. vgl. Ib. 381, 16. 38², 15. b, 15. 330, 2.

47) Sext. Hypot. III, 32 *τὰς ποιότητας (εἶπε τὴν πάντων εἶναι ἀρχήν)*. Plut. de primo Frig. c. 9 *δυνάμεις*. Auch wird ein Buch des Str. *περὶ δυνάμεων* angeführt. — Stob. Ecl. I, 298. Seneca natur. Quaest. VI, 13 huius tale decretum est: frigidum et calidum semper in contraria abeunt et una esse non possunt: eo frigidum confluit, unde vis calida discessit, et invicem est. — Plut. l. l.

48) Simpl. de Caelo Schol. 486, 5 .. *Στράτων ὁ Λαμψακηνός τε καὶ Ἐπίκουρος πᾶν σῶμα βαρύτητα ἔχειν νομίζοντες καὶ πρὸς τὸ μέσον φέρεσθαι, τῷ δὲ τὰ βαρύτερα ὑφιζάνειν, τὰ ἧττον βαρέα ὑπ' ἐκείνων ἐκθλίβεσθαι βίᾳ πρὸς τὸ ἄνω, ὥστε εἴ τις ὑφέλοι τὴν γῆν, ἐλθεῖν ἂν τὸ ὕδωρ εἰς τὸ κέντρον κτλ.* vgl. Stob. Ecl. I, 349.

zunehmende Beſchleunigung hatte er Beiſpiele angeführt [49]). Den Raum erklärte er für die ſtets Körperliches in ſich begreifende und für jegliches geeignete Diſtanz, die Zeit für das Quantum der Thätigkeiten, indem er in ausführliche Kritik der ariſtoteliſchen Begriffsbeſtimmung einging [50]). Der Frage nach dem letzten Grunde entſchlug er ſich, und, überzeugt von der Nothwendigkeit der Abfolge von Urſache und Wirkung, konnte er ſich des Ausdrucks Zufall oder Ungefähr ſicher nur bedienen, um die Unerforſchlichkeit des letzten Grundes zu bezeichnen, oder auch daß das Wirkende als blind wirkende Naturkraft, nicht als lebendes Weſen, in der Weiſe der Stoiker, zu denken ſei [51]). In ſeiner ſenſualiſtiſchen Seelenlehre entfernte Strato ſich von Ariſtoteles, ohne mit den Epikureern oder auch mit Ariſtoxenus und Dikäarchus zuſammenzutreffen. Die vernünftigen wie die vernunftloſen Seelenthätigkeiten führte er auf Bewegung zurück, jedoch jene auf die Selbſtbewegung der Seele, dieſe auf eine durch die Sinne ihr mitgetheilte, und betrachtete dieſe beiden Bewegungen als in durchgängiger Wechſelbeziehung miteinander begriffen, ſofern einerſeits die Seele Nichts denken könne was nicht früher wahrgenommen ſei, andrerſeits Wahrnehmung nicht ohne Denken ſtatt finde. So betrachtete er auch die Seele, nicht den Leib als Sitz der Empfindung, beſeitigte,

---

49) Simpl. in Phys. Schol. 389, 7. — Id. ib. 395, b, 11. — Id. 213, b. vgl. Schol. 404, 6.

50) Simpl. in Phys. Schol. 379, b, 33. — Id. ib. 394, b, 46. . τὸ ἐν ταῖς πράξεσι ποσὸν εἶναι τίθεται (τὸν χρόνον). Sext. adv. Math. X, 176 . . χρόνον ὑπάρχειν μέτρον πάσης κινήσεως καὶ μονῆς. vgl. Hyp. III, 135. — Wenn Sextus (adv. Math. X, 155) ſagt τοὺς μὲν χρόνους εἰς ἀμερὲς ὑπέλαβον καταλήγειν κτλ., Simplicius dagegen a. a. O. διότι ὁ μὲν ἀριθμὸς διωρισμένον ποσόν, ἡ δὲ κίνησις καὶ ὁ χρόνος συνεχής, ſo iſt jenes ἀμερὲς wohl als das abſchließende Jetzt zu faſſen.

51) Plut. adv. Col. 14 τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τῷ κατὰ τύχην· ἀρχὴν γὰρ ἐνδιδόναι τὸ αὐτόματον. — τύχη wohl als Gegenſatz der Zweckurſächlichkeit zu faſſen, die Strato allerdings ausgeſchloſſen hatte, vgl. Anm. 45.

die Unterſcheidung einer ſinnlichen und vernünftigen Seele; er betrachtete ſie als eine einheitliche Kraft und wies ihr ihren Sitz im Gehirn zwiſchen den Augenbrauen an [52]). Daher erkannte er einen ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen thieriſcher und menſchlicher Seele nicht an und beſtritt die Unſterblichkeit derſelben [53]).

Was von ſeinem Freunde Demetrius aus Phalerus und von ſeinen Nachfolgern Lyko, Ariſto aus Keos und Andren berichtet wird, liegt außer dem Bereich theils dieſer Geſchichte überhaupt, theils der zweiten Periode derſelben. Die weitere Erörterung der bei den älteren Peripatetikern vorwaltenden Theorien der Muſik müſſen wir der Geſchichte dieſes Zweiges der Wiſſenſchaften überlaſſen.

---

52) Simpl. in Phys. f. 225 cf. Schol. 409, 32 . . *ἀεὶ γὰρ ὁ νοῶν κινεῖται, ὥσπερ καὶ ὁ ὁρῶν . . . ἐνέργεια γὰρ ἡ νόησις τῆς διανοίας, καθάπερ καὶ ἡ ὕρασις τῆς ὄψεως.* Unterſchieden werden *κινήσεις ἃς ἡ ψυχὴ καθ' αὑτὴν κινεῖται διανοουμένη* und *ἃς ὑπὸ τῶν αἰσθήσεων ἐκινήθη πρότερον . . . ὅσα γὰρ μὴ πρότερον ἑώρακε, ταῦτα οὐ δύναται νοεῖν.* vgl. Sext. adv. Math. VII, 350. Plut. de solertia Anim. c. 3 *ὡς οὐδ' αἰσθάνεσθαι τὸ παράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν ὑπάρχει κτλ.* — Plut. de Plac. IV, 23. — Ib. IV, 5 *τὸ ἡγεμονικὸν ἐν τῷ μεσοφρύῳ.*

53) Epiphan. exp. Fid. 1090, a *πᾶν ζῷον ἔλεγε οὐ (νοῦ) δεκτικὸν εἶναι.* — Seine die platoniſche Beweisführung für Unſterblichkeit der Seele beſtreitenden Argumente b. Olympiod. in Phaed. 150 f. 191.

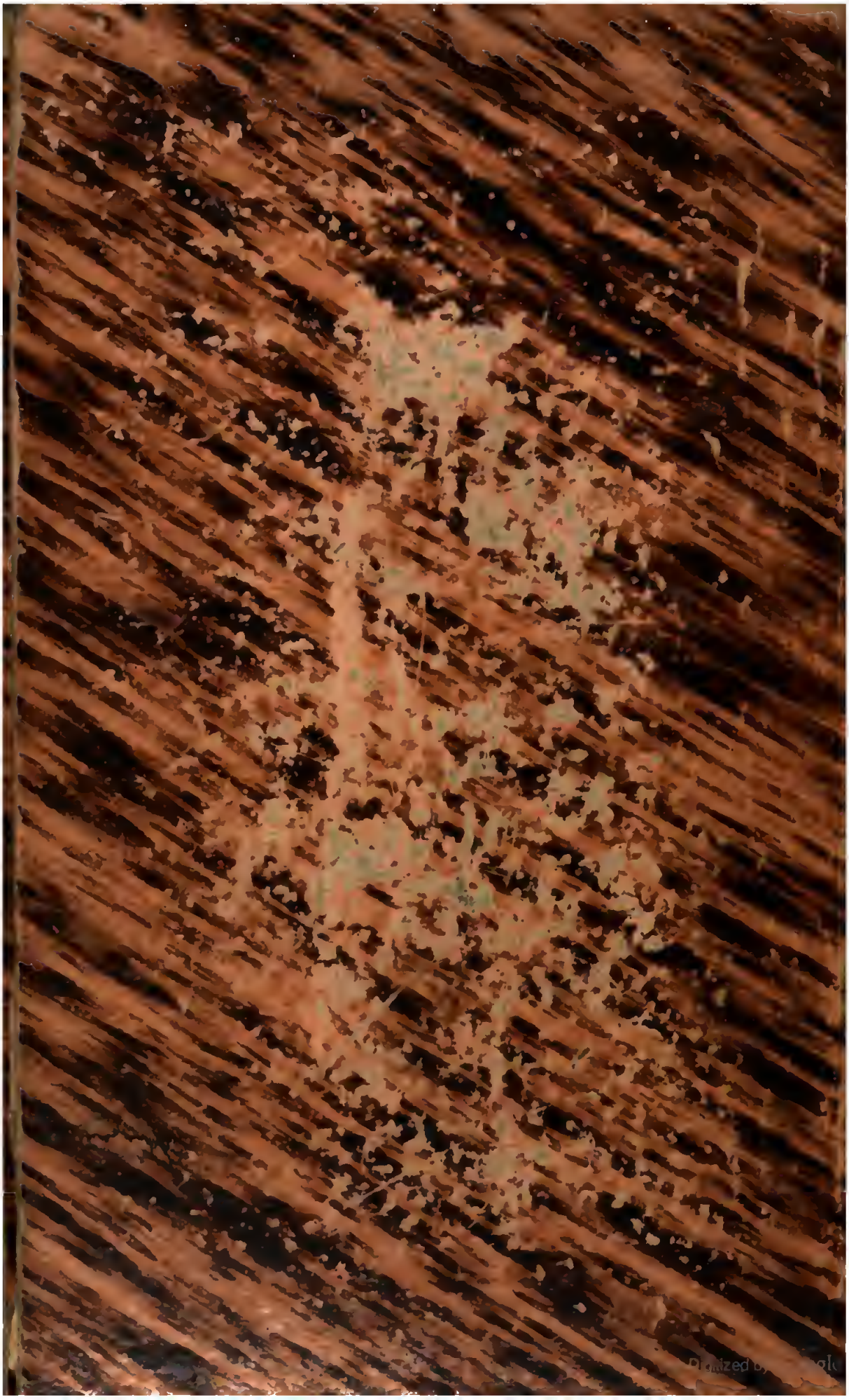
571315

Verbeſſerungen.

Seite 2. Zeile 23 von oben lies: der der neueren Zeit.
„ 13. Anm. 10. Z. 2 lies: τις für πς.
„ 14. Z. 1 von oben l. bewährte ſei.
„ 14. Z. 3 v. ob. l. beruhe für beruhn.
„ 17. Z. 9 v. unten l. vor der für von der.
„ 21. Z. 1 v. ob. l. in ihm als ihrem.
„ 21. Z. 8 v. ob. l. erſterer zunächſt da.
„ 23. Z. 4 v. unt. l. Giganten für Titanen.
„ 33. Anm. 43 l. φεῦγε für φεύγε.
„ 34. Z. 13 v. ob. l Spruchweisheit für Sprachweisheit.
„ 37. ſoll die Ueberſchrift Theognis heißen.
„ 38. Z. 2 v. unt. l. nicht unterſchieden wird.
„ 48. Anm. 10. Z. 7 l. τρέφεσθαι für τρέφεσθα.
„ 49. Anm. 13 l. γῆν für γὴν.
„ 51. Anm. 9. Z. 2 v. unt. l. φυσιολόγων für φυσολόγων.
„ 52. Anm. 11. Z. 4 v. ob. l. Haym fur Hagen.
„ 54. Z. 13 v. ob. l. weniger noch ohne.
„ 55. Anm. 21 l. πρώτης (ohne Punkt).
„ 55. Anm. 21. Z. 4 l. ὑπὸ für ὑπὶ.
„ 57. Anm. 6. Z. 3 l. χαλκρὸν für χαλκρον.
„ 59. Anm. 13. Z. 3 l. Cenſorin für Cenioria.
„ 65. Z. 18. v. ob. iſt ſtatt 2 zu leſen 4 und ſo fort zu zählen.
„ 72. Anm. 51 zu Ende l. Rh. Muſ. IX. für X.
„ 76. Z. 12 v. ob. l. den anaxagoriſchen Begriff.
„ 90. Anm. 34. Z. 3 l. σχιδνάμενον für σκιδνάμενου.
„ 90. Anm. 34. Z. 3 ſtreiche die Punkte hinter κόσμον.
„ 90. Anm. 37. Z. 2 ſtreiche den Punkt hinter ἐστίν.
„ 108. Anm. 25. Z. 1 l. ἄν für ἄ.
„ 108. Anm. 26. Z. 2 l. τις für τυς.
„ 108. Anm. 26. Z. 4 l. ἐστί für ἐστι.
„ 112. Anm. 35. Z. 5 l. μέν τ' für μὲν τ'.
„ 113. Z. 1 v. ob. zuſammen zu wachſen.
„ 113. Z. 2 v. ob. l. die Dinge, für (die Dinge).
„ 118. Z. 9 v. ob. ſtreiche „nicht nur".
„ 129. Anm. 122. Z. 3 l. weiß für ſchwarz.
„ 137. Anm. 30. Z. 2 l. ποιότητος für ποιότησος, u. ἐχουσῶν für ἐχούσων.
„ 137. Z. 10 v. ob. l. ſoll für ſollen.
„ 138. Z. 16 v. ob. l. ihm für ihnen.
„ 141. Z. 14 v. ob. l. pſeudodemokritiſchen für pſeudodemokratiſchen.
„ 142. Anm. 56. Z. 3 l. ψυχὴν für φυχὴν.
„ 142. Anm. 56. Z. 4 l. ταὐτὸ für ταὐτὶ.
„ 142. Z. 4 v. unt. l. vorzuziehn [60]).
„ 144. Z. 6 v. ob. l. ihre für ihrer.
„ 144. Anm. 73. Z. 1 l. ἰδέαι für ἐδέαι.
„ 146. Z. 7 v. ob. l. ſoll [61]).
„ 146. Z. 9 v. ob. l. enthalten [62]).
„ 148. Z. 16 v. ob. l. ihr für ihm.
„ 149. ſoll in der Ueberſchrift Atomiker ſtehn für Anatomiker.
„ 161. Z. 7 v. ob. l. Chalkidike für Chakidike.
„ 161. Z. 7 v. unt. l. gemachten für gemachten.
„ 163. Anm. 23. Z. 10 l. ἰσχύουσαν für ἰσχύουσαιν.

Seite 164. Z. 2 v. ob. l. wiederum [16]).
„ 164. Anm. 26. Z. 2 l. ἀνθρωπίναν für ἀνθρωπίνην.
„ 168. Anm. 32. Z. 2 l. οὐρανὸν für αὐρανὸν.
„ 169. Anm. 35. Z. 2 l. 1091 für 1§91.
„ 185. Anm. 86. Z. 1 l. ſagt nur: für ſagt: nur.
„ 192. Z. 1 v. ob. l. ſondern auch für und daß er.
„ 194. Anm. 7. Z. 1 l. der Vertreter für den Vertreter.
„ 196. Anm. 11. Z. 6 l. οὔδ' für οὐδ'.
„ 240. Z. 12 v. unt. l. dem für den.
„ 246. Z. 1 v. unt. l. eingewirkt für eigewirkt.
„ 252. Anm. 4. Z. 1 l. Panätius für Punätius.
„ 252. Anm. 8. Z. 3 l. καταλαμβάνεσθαι für καταλαμβάνεσθοι.
„ 254. Anm. 17 l. ὑπεροπτικὴν τοῦ πλείονας εἶναι.
„ 260. Anm. 8. Z. 3 l. jener für jenes.
„ 276. Z. 7 v. unt. l. ſind oft für iſt oft.
„ 276. Anm. 26. Z. 1 l. Der Menexenus ſtatt Vom Menexenus.
„ 292. Anm. 63. Z. 5 l. συναγωγῶν für σοναγωγῶν.
„ 320. Z. 11 v. unt. l. unterſchieden [166]).
„ 325. Z. 16 v. unt. l. und daher für und er.
„ 327. Anm. 182, Z. 1 l. Herdart für Herdert.
„ 328. Z. 10 l. Ethik und Phyſik für Ethik und Dialektik.
„ 342. Anm. 237. Z. 11 v. ob. l. zurückgeführt für zurückführend.
„ 348. Z. 9 v. u. l. vernünftigem und vernunftloſem, unſterblichem und ſterblichem.
„ 351. Z. 7 v. unt. l. geliebt werde.
„ 386. Z. 9 v. unt. l. von der Vorſtellung.
„ 391. Z. 3 v. unt. l. gerichteten für gerichtete.
„ 397. Z. 12 v. ob. l. empehlen [18]).
„ 400. Z. 13 v. unt. l. des das für der das.
„ 400. Z. 13 v. unt. l. Protreptikos für Protrektikos.
„ 406. Anm. 47. Z. 2 l. θεωρητικὴν für θεωρήτικην.
„ 408. Anm. 52. Z. 1 l. νοῦς ſtatt νοὺς.
„ 422. Z. 10 v. ob. l. und ihr Verhältniß für auf ihr Verhältniß.
„ 425. Z. 10 v. ob. l. von einer Abhandlung für eine Abhandlung.
„ 425. Z. 14 iſt enthält zu ſtreichen.
„ 429. Z. 11 v. ob. l. ποιότητες für ποιότητος.
„ 430. Anm. 112. Z. 5 v. ob. l. τὸ ὄν für τὸ ἓν.
„ 451. Z. 2 v. unt. l. letzterem für letzterer.
„ 463. Die Ontologie füge hinzu a. Deduktion der Formalprincipien.
„ 466. l. in der Ueberſchrift Formalprincipien für Formelprincipien.
„ 466. Z. 15 l. b für B. Z. 16 Die eigentliche Ontologie.
„ 489. Z. 1 v. ob. l. 3 für 1.
„ 521. Z. 8 v. ob. l. ſetzende für ſetzenden.
„ 529. Z. 3 v. ob. l. entſprechenden für entſprechende.
„ 529. Z. 12 v. unt. l. 3 für 4 u. ſo fort.
„ 536. l. VI. Ethik für V. Ethik.
„ 550. Anm. 503. Z. 12 v. ob. l. ὅτε ſ. ὅτε.
„ 556. Z. 11 v. ob. iſt das Komma hinter handeln zu ſtreichen.
„ 556. Anm. 518. Z. 3 v. ob. l. τυχεῖν für τυχεὶν.
„ 574. Anm. 26. Z. 2 l. S. 259 für S. 359.
„ 576. Anm. 84. Z. 3 l. essent für esset.

Bonn, Druck von Carl Georgi.

GIUSEPPE FAL
LEGATORE
FIRENZ

B.N.C.F.
B.21.1.50
CF005713180